Schriften der Synodalkommission
für ostpreußische Kirchengeschichte.
Heft 2.

Kants Stellung zur Kirche

von

Lic. Dr. Paul Kalweit
Direktor des evang. Predigerseminars zu Naumburg a. Queis.

Königsberg i. Pr.
Kommissionsverlag Ferd. Beyers Buchhandlung
(Thomas & Oppermann)
1904.

Von den

Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte

ist bereits erschienen:

Heft 1.

Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern.

Geschichtliches und Gegenwärtiges von Dr. phil. W. Gaigalat, Prediger.

(Königsberg 1904. 80 Pf.)

Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte.
Heft 2

Kants Stellung zur Kirche

von

Lic. Dr. Paul Kalweit
Direktor des evangelischen Predigerseminars zu Naumberg a. Queis



Königsberg i. Pr.
Kommissionsverlag Ferd. Beyers Buchhandlung
Thomas & Oppermann
1904





Vorwort.

Am 12. Februar 1804 starb Kant. In den hundert Jahren, die seitdem verflossen sind, hat sich seine Wirkung nicht erschöpft. Auch die evangelische Kirche hat seinen Einfluß erfahren. Gern folgte ich darum einer Anregung des Vereins für Ostpreußische Kirchengeschichte, eine Darstellung von Kants Stellung zur Kirche, die eine besondere Untersuchung bisher nicht erfahren hat, zu geben.

Bemerken möchte ich an dieser Stelle, daß ich bei den Zitaten aus Kants Werken, Briefen und den losen Blättern des Nachlasses mich nicht an die dort angewandte Orthographie und Interpunktion gebunden hielt. Die Lesbarkeit vorliegender Abhandlung wird dadurch gewonnen haben.

Herrn Konsistorialrat D. Ellsberger und der Königlichen und Universitätsbibliothek in Königsberg i. Pr. schulde ich Dank, daß mir die einschlägige Literatur zugänglich wurde.

Naumburg a. Qu., den 14. Dezember 1903.

Lic. Dr. Kalweit.



Inhaltsübersicht.



Im Katholizismus ist die Kirche die sicherste Tatsache, im Protestantismus ein schweres Problem. Auf evangelischer Seite schreckt man vor der Behauptung: extra ecclesiam nulla salus zurück; und wenn dach der Satz gehalten werden soll, so wird dem Begriff ecclesia ein Sinn untergelegt, daß eine Tautologie herauskommt. Das religiöse Verhältnis läßt sich aussprechen, ohne daß der Kirche dabei gedacht wird. Absolute Notwendigkeit können wir ihr nicht zuschreiben. Andererseits kann kein Zweifel sein, daß ohne die Kirche das Werden und Wachsen religiösen Lebens allzusehr dem Zufall überlassen wäre. Es bliebe ohne die Leitung einer langen Erfahrung, ohne die stärkenden, bewahrenden Einflüsse der Gemeinschaft und wäre manchen Mißbildungen oder dach der Gefahr ausgesetzt, auf unnötigen Umwegen Zeit und Kraft zu verbrauchen. Aus dieser Lage ergibt sich für den evangelischen Christen, der zu geistiger Selbständigkeit gelangt ist, ein schweres Problem. Er verdankt seiner Kirche viel, er weiß, daß er ohne sie nicht so weit gekommen wäre, als er gekommen ist, aber er kann ihr dach nicht absolute Autorität über sein inneres Leben einräumen. Schwere Konflikte bleiben hier immer möglich. Die Lösung des Problems ist eine Aufgabe nicht nur für das Denken, sondern für das persönliche Leben. Es kann dabei sein, daß sich das Leben vollkommen nach den Entwürfen des Denkens richtet, oder daß im Denken sich als bewußte Erkenntnis wieder findet, was im Leben vorhanden war, es kann aber auch sein, daß Leben und Denken im Widerspruch miteinander stehen, sei es, daß das Leben die Konsequenzen des Denkens abbricht, sei es, daß es die Forderungen nicht erfüllt, die das Denken stellt. Sehr verschieden ist die geistige Lage der einzelnen, sehr verschieden die geistige Gesamtlage der Zeiten. Darum sind definitive Lösungen nicht möglich. Auch glückliche Formeln haben keine ewige Geltung, aber immer wieder ist es von nicht nur theoretischem Interesse, sondern von praktischer Bedeutung, zu sehen, wie Menschen, die geistig die andern überragen, für sich zu einer Lösung gekommen sind. Wie stand Kant zu der Frage, der der Philosoph des Protestantismus genannt wird? Was bedeutete ihm die Kirche, in seinem persönlichen Leben, in seiner Philosophie? Zuerst ist zu fragen, welchen Einflüssen Kont ausgesetzt war, und welche Wirkung sie auf ihn hatten

Kant und der Pietismus.

Um die Zeit, als Kant geboren wurde, fing der Pietismus an, in Königsberg die herrschende Richtung zu werden. Auch hier sind heftige Kämpfe vorhergegangen. Schwer hatte der kurfürstliche Holzkämmerer Gehr, der Begründer des Friedrichskollegiums, unter den Angriffen der Schulrektoren, der orthodoxen

Geistlichkeit, des Konsistoriums zu leiden. Dennoch gelang es ihm und Lysius, der 1702 als Leiter der neuen Schule nach Königsberg kam, sich zu behaupten. König Friedrich Wilhelm I. war dem Pietismus geneigt, er erkannte in ihm einen kräftigen Helfer für seine eigenen Bestrebungen. So schützte und förderte er ihn auf jede Weise. Mit Friedrich Albert Schultz, der 1731 auf königlichen Befehl zum Pfarrer der Altstädtischen Kirche in Königsberg berufen wurde, wurde der Pietismus regierungsfähig. Sehr bald vereinigte Schultz eine Reihe der einflußreichsten Aemter in seiner Person. Er wurde Konsistorialrat, Professor der Theologie, Direktor des Friedrichskollegiums und Mitglied der „Spezial-, Kirchen- und Schulen-Kommission". Sein Werk war die „Erneuerte und erweiterte Verordnung über das Kirchen- und Schulwesen in Preußen" vom 3. April 1734.[1] Dieser Pietist richtete seine Gedanken nicht nur darauf, kleine Gemeinschaften wiedergeborener Christen zu sammeln, er kannte und verstand die Bedürfnisse eines ganzen Landes. Keiner pietistischen Phraseologie begegnen wir in der angezogenen Verordnung, auch das Ziel, das den Geistlichen und Lehrern gesteckt wird, ist nicht eigentlich pietistisch; es heißt nicht Erweckung, Bekehrung, Wiedergeburt, sondern Beseitigung der Unwissenheit, Erreichung der notwendigen Kenntnisse, wenigstens in Religion und Lesen, bei den Begabteren auch im Schreiben und Rechnen. Die Katechese, die der Pietismus mit Vorliebe gepflegt hatte, wird in den Dienst der neuen Aufgabe, das ganze Volk religiös und geistig zu heben, gestellt. Mindestens zwei Katechisationen am Sonntage und eine in der Woche sollen von den Geistlichen gehalten werden. nicht nur die Kinder sollen herangezogen werden, sondern auch die Konfirmierten, und wenn irgend möglich durch Freundlichkeit und Takt auch die Alten. Es ist klar, daß dieser Pietismus nicht kirchenfeindlich ist. Wenn auch die privaten Erbauungsversammlungen weiter gepflegt wurden, so führten sie doch nicht zur Absonderung von der Kirche. Borowski erzählt[2], daß Schultz den Grafen Zinzendorf von dem Vorsatze zurückgebracht habe, in Königsberg eine Gemeinde Herrnhutischer Observanz zu gründen. Ein Mann, der ins Große wirken wollte, konnte solchen Sonderbestrebungen nur abgeneigt sein. Es hängt damit zusammen, daß die Lieblingsanschauungen des Pietismus nicht mehr die ausschließlich beherrschende Stellung einnehmen, sondern einer umfassenderen Betrachtungsweise Platz machen müssen. Schultz' dogmatische Vorlesungen[3] zeigen ein theologisches System, das keineswegs von den Begriffen der Buße, Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung aus entworfen ist. Selbstverständlich hat Schultz auf alle diese Dinge in Predigten und sonst ernstlich gedrungen, seine eigene Lebenshaltung ist pietistisch gewesen, aber es war doch überall die enge Begrenzung aufgehoben. Es ist charakteristisch, was Borowski berichtet[4], daß Schultz auch nach jenem erwähnten Zusammentreffen den Grafen Zinzendorf noch mit Programmen de praeconio crucis Christi, non excludente praeconium reliquarum veritatum verfolgt habe. Dies nicht ausschließen, ist überhaupt für den von Schultz repräsentierten Pietismus bezeichnend. Die Offenbarung schließt nicht die Vernunft, die Gnade nicht

1) Abgedruckt in Erläutertes Preußen 1742, Tomus V, S. 549 ff.

2) Preußisches Archiv 1798 S. 156 f.

3) Theologia Thetico-Antithetica. Vorlesungen vom März 1741 bis August 1744. Handschrift Nr. 2014 der Königl. Bibliothek zu Königsberg.

4) Preußisches Archiv 1798 S. 156 f.

das Gesetz, die Erlösung nicht die eigene Tat, der Glaube an Wunder nicht die strenge Beobachtung, die Religion nicht die Philosophie aus. Schultz hat eine eigentümliche Synthese vollzogen. Er ist Pietist und er ist überzeugter Wolffianer. Wolff selbst soll gesagt haben: Hat mich jemand verstanden, so ist's Schultz in Königsberg[1]. Es war gewiß die Wolffische Philosophie mit ihrer Nüchternheit, die die sonst im Pietismus vorhandene Neigung zum Wunderbaren einschränkte. Schon Lysius läßt trotz aller persönlichen Sympathien ein starkes Mißtrauen gegen wunderbare Erlebnisse erkennen. Er hat gelegentlich erklärt: „Durchgehends wäre zu wünschen, daß in dergleichen Sachen man sich mehr legte auf bedachtsame observationes als ohne alle Erfahrung auf unbedachtsame Beurteilung." Borowski ist sicherlich gut unterrichtet, wenn er von Schultz sagt[2]. „Er war zwar dem Pietismus ergeben, hielt auf Erbauungsstunden, auf ein gewisses Frommsein nach einem Schema, das er sich davon gemacht hatte. Aber er war auf der anderen Seite ein erklärter Feind aller Konnexionen mit unbekannten Kräften und aller Schwärmerei. Und so rottete er bis auf die Wurzel das aus, was Losius von diesen Dingen noch etwa hatte stehen lassen." Es stimmt damit zusammen, daß Schultz das Bestreben zeigt, die übernatürliche Offenbarung Gottes möglichst einzuschränken. Sie soll nur aus zwingenden Gründen geschehen. In ihr selbst soll nicht alles übernatürlich sein, da Gott nach Möglichkeit die Kräfte und Gesetze der Natur erhält, weil er sonst überflüssige Wunder täte.[3] Schultz nahm eine durchaus führende Stellung ein. So ist mit ihm der Königsberger Pietismus überhaupt charakterisiert. Dieser Pietismus zeigt also bei allem Festhalten an der pietistischen Eigenart, bei aller spezifisch religiösen Lebenshaltung die Fähigkeit, auch mit anderen Elementen des geistigen Lebens eine Verbindung einzugehen und darum eine große Besonnenheit, Nüchternheit und das Bestreben nach Erweiterung der ursprünglichen engen Grenzen.

Wie ist Kant mit diesem Pietismus in Berührung gekommen?

Das Elternhaus.

Was wissen wir von Kants Eltern? Was von dem Einfluß, den sie auf ihn gehabt haben? Es muß von vornherein bemerkt werden, daß den Biographen Kants mit einem ziemlichen Maße von Mißtrauen zu begegnen ist. Sie haben alle eine rhetorische Art an sich, die kein günstiges Vorurteil für die geschichtliche Treue ihrer Darstellungen erweckt, sie schreiben so oft als Panegyriker nicht als Historiker. Selbst auf den Umstand ist nicht allzuviel zu bauen, daß die von Borowski gebotene Skizze in ihrem ersten Teil von Kant einer Durchsicht unterzogen ist. Es finden sich Unrichtigkeiten darin. Kant hat den Entwurf nicht lange bei sich gehabt. Allzu sorgfältig wird die Korrektur nicht gewesen sein, zumal er eine offenbare Abneigung gegen Borowskis Vorhaben, einen Vortrag über sein Leben zu halten, hatte.

Weiter ist darauf zu achten, daß mit der Feststellung der Einflüsse, denen Kant ausgesetzt war, noch keineswegs ausgemacht ist, wie diese auf ihn gewirkt

1) Hippel, Biographie S. 160.

2) a. a. O.

3) Schultz: Theologia Thetico-Antithetica §§ 227—229

haben. Bloße Schlüsse aus diesen Einflüssen selbst, ohne sichere Nachweise aus glaubwürdigen Quellen, können hier völlig in die Irre führen. Arnoldt will in seiner sehr verdienstvollen Schrift über Kants Jugend, die mit so mancher Legende aufräumt und mit Recht gegen geistreiche psychologische Einfälle der Kantbiographen, die keinen Anhalt in den Quellen haben, sich wendet, die These durchführen, daß Kant eigentlich nie tat, was andere getan haben würden. Er urteilt dann: „Wer hätte von dem Knaben und Jüngling nicht erwartet, daß er Pietist werden würde!“ Es handelt sich eben um die Berechtigung dieses Urteils, die noch nicht damit erwiesen ist, daß Kant unter pietistischem Einflusse stand.

Daß Kants Eltern Anhänger des Pietismus waren, ist sicher. Es wird nicht nur durch das übereinstimmende Zeugnis der Zeitgenossen bewiesen, sondern auch durch jene Aufzeichnungen in einem Hausbuche, das Wasianski fand. Kants Mutter schreibt darin: „Anno 1715 den 13. November habe ich Anna Regina Reuterin mit meinem lieben Mann Johann George Kant unsern hochzeitlichen Ehrentag gehalten und sind vom Herrn M. Lilienthal copulirt worden in der Kneiphöffchen Thum=Kirche. Der Herr unser Gott erhalte uns in beständiger Liebe und Einigkeit nach seinem Wohlgefallen, er gebe uns von dem Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde so lange bis er uns zusammenbringen wird zu der Hochzeit des Lammes um Jesu Christi seines Sohnes willen Amen.“ Bei der Geburt Immanuels trägt sie in das Buch ein. „Anno 1724 d. 22. April Sonnabend des Morgens um 5 Uhr ist mein Sohn Emanuel an diese Welt geboren und hat den 23. die heilige Taufe empfangen. Seine Pathen sind gewesen (folgen deren Namen . . .) Gott erhalt ihn in seinem Gnadenbunde bis an sein seliges Ende um J: C: Willen, Amen.“ Wir sehen, Frau Kant verstand es, die Sprache Kanaans zu reden, was zur Beurteilung der von den Biographen gemachten Angaben im Auge zu behalten ist. Der Vater scheint zurückhaltender in dieser Beziehung gewesen zu sein, so weit sich nach dem geringen Material überhaupt urteilen läßt. Die Notiz, die sich von seiner Hand in dem Hausbuch findet, lautet: „Anno 1737 den 18. Dezember um 8 Uhr ist meine liebe Frau im Herrn entschlafen. Ihre Krankheit war ein hitziges und giftiges Flußfieber.“ Ueberhaupt tritt in allen Nachrichten so dürftig sie sind, die Mutter mehr hervor. Daß diese Eltern ihren Sohn in ihrem Sinne zu beeinflussen gesucht haben werden, ist selbstverständlich. So wird es den Tatsachen entsprechen, was Borowski[1]) ausführt: „Der Vater drang auf einen fleißigen und durchaus redlich denkenden Sohn, die Mutter wollte in ihm auch einen frommen Sohn, nach dem Schema, das sie sich von Frömmigkeit machte, haben. Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge — die Mutter auch noch Heiligkeit dazu.“

Wie hat nun diese Erziehung auf Kant gewirkt? Welche Nachrichten haben wir darüber, und auf welche Quelle gehen sie zurück? Die Biographen behaupten, Aeußerungen Kants selbst wiederzugeben. Aber ehe wir noch auf deren Inhalt eingehen können, müssen wir auf eine Ungleichheit der Berichterstattung aufmerksam machen. Borowski behauptet, daß Kant auf die fromme, echt christliche Erziehung in seinem Elternhause, in seinen Unterhaltungen immer und gern zurückkam. Dagegen sagt Jachmann[2]): „Ich führe Sie zuerst in die

1) Vgl. Borowski Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants S. 20 ff
2) Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. S. 4.

frühe Jugend des Weltweisen, von der leider wenig bekannt. Aber Kant schien detaillierte Gespräche über seine Jugend zu vermeiden und ließ nur gelegentlich eine Bemerkung darüber fallen.“ Ebenso äußert sich Mortzfeld[1]), daß Kant von seinen Familienverhältnissen nie oder selten etwas sprach. Wir werden danach nicht mehr als gelegentliche Aeußerungen zu erwarten haben, die darum auch mit aller Vorsicht aufzunehmen sind. Sie sind durch den Gang des Gesprächs, durch die augenblickliche Stimmung bestimmt und sind nicht im Hinblick auf eine künftige Biographie mit sorgfältiger Ueberlegung gemacht. Ich stelle nun im folgenden zusammen, was sich überhaupt an solchen Aeußerungen findet.

Borowski a. a. O. Seite 22: „So wuchs Kant vor ihren (der Eltern) Augen auf, bei dem grade das, was ich eben von seiner Mutter erzählte, dahin gewirkt haben mag, in seiner Moral eine unerbittliche Strenge, wie ganz recht ist, zu beweisen und das Prinzip der Heiligkeit hoch aufzustellen, das bei seiner Unerreichbarkeit uns die Gewißheit einer anderen Welt zusichert. Diese Forderung seiner reinen praktischen Vernunft, heilig zu sein, war schon sehr frühe die Forderung seiner guten Mutter an ihn selbst.“ Dazu die Bemerkung auf S. 23: „Hier erinnere ich besonders daran, daß Kant diese Stelle in meiner Handschrift nicht abgeändert, nichts dabei notiert, folglich gebilligt hat. Sie gibt über den Rigorismus seiner Moral ein gewiß nicht unbedeutendes Licht.“

S. 24: „Wie oft habe ich es aus seinem Munde gehört: Nie, auch nicht ein einziges Mal habe ich von meinen Eltern irgend etwas Unanständiges anhören dürfen, nie etwas Unwürdiges gesehen.“

Jachmann a. a. O. S. 6: „Seine Erziehung im väterlichen Hause wie auch in der Schule war ganz pietistisch. Kant pflegte dies öfter von sich anzuführen, und diese pietistische Erziehung als eine Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke aus seiner eigenen Erfahrung zu rühmen.“

S. 99: „Meine Mutter, so äußerte sich oft Kant gegen mich, war eine liebreiche, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immer währenden, heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“

Wasianski[2]): „Nach Kants Urteil war seine Mutter eine Frau von großem natürlichem Verstande, einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiosität.“ Auch er redet von Spaziergängen, wie Jachmann, und fügt hinzu, daß bei diesen Gelegenheiten Kant, als er bereits die Akademie bezogen hatte, seiner Mutter Aufschlüsse über verschiedene Fragen gegeben habe.

Kraus bei Reicke: Kantiana S. 5 bemerkt, Kant habe ihm erzählt, daß er im Truchseß=Waldburgschen Hause „oft mit Rührung an die ungleich herrlichere Erziehung gedacht, die er selbst in seinem elterlichen Hause genossen, wo er nie etwas Unrechtes oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen.“

1) Fragmente aus Kants Leben. S. 11
2) Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren S. 90 f.

Rink[1]): „Er trug, auch in den späteren Jahren noch, das dankbare Bild seines Vaters in seinem Herzen, doch, wenn möglich, mit noch größerer Zärtlichkeit, das seiner Mutter . . . . Als einst die Rede auf seine Eltern und die in ihrem Hause verlebten Jugendjahre kam, floß sein Mund zum Lobe der ersteren mit der warmen Beredsamkeit des Herzens über. „Waren auch die religiösen Vorstellungen" der damaligen Zeit, sagte er, und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, die durch keine Leidenschaften beunruhigt werden. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Wort, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich es mich, setzte er hinzu, wie über ihre gegenseitige Gerechtsame einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten ausbrachen, unter denen auch mein Vater ziemlich wesentlich litt; aber des ungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem solchen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird.“ “ Und bei der Gelegenheit wurden dann in das Gespräch noch manche andere Züge des Charakters seiner Eltern verwebt, die nicht minder ihnen, als die lebhafte Erwähnung derselben dem Erzähler zur Ehre gereichten.“[2])

Das ist alles, was sich finden laßt, das Material ist dürftig genug, und auch dies Wenige ist nicht genau. Falsch ist die Mitteilung Wasianskis, daß Kant, nachdem er die Akademie bezogen, seiner Mutter auf Spaziergängen Aufschlüsse über verschiedene Dinge gegeben habe. Denn als Kant Michaelis 1740 die Universität bezog, war seine Mutter fast drei Jahre tot. Daraus erwächst kein günstiges Vorurteil für seine übrigen Nachrichten. Sie berühren sich mit den Angaben Jachmanns.[3]) Aus der Beschreibung, die da gegeben ist, wird niemand auf den Gedanken kommen, daß Kants Mutter eine überzeugte Pietistin gewesen ist. Was da gesagt ist, läßt eher rousseausche als pietistische Stimmung vermuten. Eine wirkliche historische Anschauung haben Wasianski und Jachmann in dieser Beziehung nicht gehabt. Wie viel dabei auf ihre eigene und wie viel auf Kants Rechnung kommt, das sicher zu entscheiden, haben wir kein Mittel. Es ist möglich, daß bereits in Kants Erinnerung das Bild der Mutter sich verschoben hat. Kant war ein alter Mann, als seine Biographen aus seinem Munde etwas über diese Verhältnisse hörten, und als er seine Mutter verlor, war er noch nicht 14 Jahre alt. Einzelne eigentümliche Vorfälle prägen sich wohl dem Gedächtnis in der Kindheit sicher ein, den Charakter eines Erwachsenen im ganzen zutreffend aufzufassen und das Bild unverändert bis in die höchsten Jahre zu bewahren, dazu wird auch eine außergewöhnliche Begabung unvermögend sein. Man muß sich nur die wirklichen Verhältnisse ganz deutlich machen, und

1) Ansichten aus Immanuel Kants Leben S. 13 ff.

2) Es wäre wünschenswert gewesen, daß Rink statt dieser allgemeinen, nichtssagenden Wendungen uns mitgeteilt hätte, was Kant wirklich gesagt hat. Wahrscheinlich hat er es selbst nicht gewußt.

3) Vergl. oben S. 5.

man wird an der Unzuverlässigkeit der Angaben nicht zweifeln. Eine richtige Erinnerung kann hier garnicht vorliegen, es ist alles umgebildet und in ein fremdes Element getaucht. Die Nachrichten, die wir haben, reichen nicht aus, um das Urteil zu rechtfertigen, daß auf Kant der Pietismus des Elternhauses stark gewirkt habe, ich betone der Pietismus, ich leugne damit nicht die starke Wirkung von Momenten, die mit dem Pietismus verbunden waren. Was gesagt werden kann, ist, daß Kant einen tiefen Eindruck von dem sittlichen Ernste in seinem Elternhause gehabt hat, und daß er sich bewußt gewesen ist, diesem Vorbilde für seine persönliche Haltung viel zu verdanken. Aber alles spezifisch Pietistische ist gerade bei ihm abgestreift. Davon ist nichts übrig geblieben. Weiter führt doch auch Borowski nicht. Wir wissen nichts davon, daß Kant eine Erinnerung an eine eigene pietistische Vergangenheit gehabt hat. Es muß ja gewiß zugegeben werden, daß sie möglicherweise doch einmal in sehr jungen Jahren vorhanden gewesen sein kann. Aber wir haben keine Quelle, die diese Möglichkeit zur Tatsache machte. Jedenfalls ist diese pietistische Vergangenheit, wenn sie vorhanden gewesen ist, nicht kräftig genug gewesen, Kant die Richtung auf Beteiligung am kirchlichen Leben zu geben. Davon ist in den angezogenen Nachrichten auch jede Spur verwischt, daß durch die Mutter in ihm das Interesse für Kirche, Gottesdienst und sonstige Aeußerungen des kirchlichen Lebens geweckt worden wäre.

Die Schule.

Nach Ostern 1732 kam Kant durch Schultz in das Friedrichskollegium. Diese Schule war eine Schöpfung des Pietismus, Schultz damals (seit 1733) ihr Direktor, Schiffert ihr Inspektor. Ueber den Geist und Betrieb in der Anstalt sind wir gut orientiert durch einen Aufsatz des eben genannten Schiffert: Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani.[1]) Danach ist der Zweck der Anstalt, „daß eines Theils die Untergebene aus ihrem geistlichen Verderben errettet, und das rechtschaffene Christenthum ihren Hertzen, von Jugend auf, eingepflantzet: andern Theils aber auch ihr zeitliches Wohlseyn befördert werden möge." Es bestand die Einrichtung, daß jedes Unterrichtsfach in verschiedene Klassen geteilt war, z. B. Religion in 5, Latein in 6, Griechisch in 3–4 usw. Klassen. Stundenweise wechselten die Schüler die Klasse, sie waren in der Religionsstunde mit anderen zusammen als in der lateinischen; die Versetzung geschah innerhalb der einzelnen Fachklassen, wie man sie nennen könnte, unabhängig von der Rücksicht auf die Leistungen in anderen Unterrichtsgegenständen. So kam Kant z. B. Ostern 1738 in die erste französische und die zweite historische Klasse, Michaelis in die erste lateinische und hebräische, in die philosophische und die zweite mathematische Klasse. Endlich erreichte er Ostern 1739 auch in der Theologie, d. h. in der Religion, im Griechischen, in der Geschichte und der Mathematik die erste Klasse.[2]) Als Unterrichtsgegenstand war die Religion oder, wie es damals hieß, die Theologie keineswegs mit einer so hohen Stundenzahl bedacht, wie man vielleicht erwarten möchte. Jede der 5 Klassen hatte wöchentlich 5 Stunden, also wurden in der ganzen Anstalt wöchentlich 25 Stunden erteilt, während auf das Lateinische im ganzen 102 Stunden fielen.

1) In „Erläutertes Preußen" 1742 Tomus V S. 587 ff. Bei den Seitenzahlen ist ein Versehen des Setzers vorgekommen, es muß überall 500 statt 400, 600 statt 500 heißen.

2) Zippel: Geschichte des Königlichen Friedrichs-Kollegiums S. 110.

Freilich ist nicht zu übersehen, daß die griechische Sprache so gut wie ausschließlich am neuen Testament gelehrt wurde und die biblische Geschichte auch im weltgeschichtlichen Unterrichte zur Behandlung kam. Der Religionsunterricht ist im wesentlichen dogmatisch. Auf den unteren Klassen liegt der kleine Katechismus Luthers zugrunde. Sprüche der heiligen Schrift werden als Beweismaterial, biblische Geschichten als Erläuterungsmittel herangezogen und von Klasse zu Klasse der Stoff erweitert. Es fehlt dabei nicht die Anleitung, wie das Erlernte „ins Gebet zu bringen und zum christlichen Leben und Wandel anzuwenden sei.“[1]) Es ist das alte Schema der Dogmatik, wonach der Glaube notitia, assensus und fiducia ist, zuerst religiöser Stoff und dann die Bemühung, ob er sich vielleicht in religiöses Leben verwandeln läßt. In der Sekunda werden die vornehmsten Wahrheiten nach Starkens Tabellen behandelt, die dicta probantia in den Grundsprachen gelernt, dazu wird Anleitung zur richtigen Handhabung des Schriftbeweises erteilt. Eine Einleitung ins neue Testament wird außerdem gegeben. Die Prima erweitert die dogmatische Ausrüstung. Der Schüler muß verstehen, mit Satz und Gegensatz umzugehen, muß die theologischen Redensarten und Distinktionen kennen, auch in Bezug auf die Anwendung Bescheid wissen. Eine vollständige Theologia Thetico-Antithetica scheint das Ideal gewesen zu sein. Dazu tritt Einleitung ins alte Testament, die sich über die göttliche Offenbarung überhaupt, dann über Verfasser, Zeitverhältnisse, Zweck, Inhalt, Einteilung jedes biblischen Buches verbreitet, die schwierigen Stellen und Hauptwahrheiten „kürtzlich und erdaulich“ behandelt. Außerdem ist nun das ganze Anstaltsleben von religiösen Uebungen durchzogen. Bald nach 5 Uhr stehen die Schüler, wenigstens die größern auf. Auf jeder Stube wird gebetet, ein Lied gesungen, ein ganzes oder halbes Kapitel aus der Bibel gelesen und zur Erbauung angewendet.[2]) Jede Stunde wird mit Gebet begonnen und geschlossen, und nicht genug damit, es „werden in allen Lectionibus die jungen Leute des Hauptzweckes, wenn es auch gleich nur mit wenigen Worten, um die Zeit zu gewinnen, geschehen muß, fleißig erinnert, auf Gott und dessen Verherrlichung geführet, und dahin angewiesen, daß sie den Unterricht selbst nicht anders, als vor dem Angesicht des allgegenwärtigen Gottes annehmen mögen.“[3]) Der Sonntag ist mit Erbauung überladen, von 8—9 bereits öffentliche Katechisation in der Kirche, darauf Anhören der Predigt und deren sofortige Wiederholung durch Abfragen. Ebenso wird es mit der Nachmittagspredigt gemacht. Am Abend werden endlich beide Predigten auf den einzelnen Stuben nochmals wiederholt, wobei „man gleichfalls auf den Seelenzustand der Jugend siehet, die gehörten Wahrheiten auf sie deutet und ihr liebreich andringet.“[4]) Am Montag von 6—7 Uhr abends findet eine „Erweckung“ statt, am Freitag von 5—6 Uhr morgens eine Betstunde. Dazu kommen noch wöchentliche Katechisationen durch den Direktor, endlich noch am Sonnabend von 10—11 Uhr eine Ermahnung.[5]) Von abschreckender Umständlichkeit sind die Vorbereitungen zur Feier des heiligen Abendmahls. Volle 4 Wochen vorher wird der Abendmahlsgang angekündigt und dann geht es fort mit Erweckung, Ermahnung, seelsorgerlicher Einzelberatung, Selbstprüfung, schriftlicher Aufzeichnung des

1) Schiffert: a. a. O. S. 599.
2) Schiffert a. a. O. S. 598.
3) Schiffert a. a. O. S. 595.
4) Schiffert a. a. O. S. 638.
5) Schiffert a. a. O. S. 643.

Herzenszustandes bis zu dem Tage der Feier. Nach Empfang des Sakraments kommt der Inspektor nochmals mit sämtlichen Kommunikanten zusammen, „hält eine Erweckung an sie, erinnert sie ihrer Zusage und Pflicht, und führet sie bei aller Gelegenheit darauf, derselben in Zukunft desto ernstlicher nachzukommen.“[1]) Zippel hat in den Akten des Friedrichskollegiums ein schriftliches Gebet eines vielfach getadelten Schülers gefunden. Er urteilt, daß es keinen wahrhaften Eindruck mache.[2]) Wie ungeheuer gesund mußte ein junger Mensch sein, der das alles durchmachte, ohne Schaden an seiner Seele zu nehmen, auch wenn man in Anschlag bringt, daß die geistige Organisation des damaligen Geschlechtes wesentlich robuster war als unsere. Dazu keine Unterbrechung, Ferien gab es nicht, nur hin und wieder einen freien Tag. Auch an den hohen Festtagen sollen die Kinder nicht nachhause, sondern in der Anstalt bleiben, damit die intensivste religiöse Beeinflussung möglich sei. Das alles trägt Schiffert im Tone naiver Selbstverständlichkeit vor. Er hat es gewiß herzlich gut und aufrichtig gemeint, aber zu verwundern wäre es nicht gewesen, wenn in jungen Gemütern Erbitterung gegen alles Religiöse sich geregt hätte. Kant wohnte nicht in der Anstalt selbst, wie ein Teil der Schüler, sondern bei seinen Eltern.[3]) So kamen manche Andachtsübungen für ihn in Wegfall, immerhin blieben noch übergenug übrig. Was wissen wir darüber, wie die Erziehungsmethode des Friedericianums auf ihn gewirkt hat? Wieder stelle ich die wenigen vorhandenen Nachrichten neben einander.

Borowski bemerkt, daß er durch Heydenreich für die Klassiker interessiert wurde, er urteilt dann weiter[4]): „Sonst aber konnte er an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, durchaus keinen Geschmack abgewinnen.“ Dazu die Anmerkung: „Doch hätte es sich Kant wohl nie zu gut gehalten, die Schule, wie Ruhnken in seinem Briefe an jenen im Jahre 1771 tat, eine tetricam quidem, sed utilem tamen nec poenitendam fanaticorum disciplinam zu benennen.“

Jachmanns in Betracht kommende Aeußerung ist bereits oben S. 14 angeführt.

Rink:[5]) „Ebenso dankbar bewieß Kant sich auch gegen die Anstalt, in der er seinen ersten gelehrten Unterricht erhalten hatte, ich meine das sogenannte Collegium Fridericianum zu Königsberg. Daß er manches an der damaligen Schulmethode in späteren Jahren auszusetzen fand, versteht sich von selbst, aber diese Methode war, was er selbst erkannte, nicht jener Anstalt eigentümlich, sondern sie hatte dieselbe auch mit den besten Schulen jener Zeit gemein. Freilich wurde auf paränetische und Gebetsstunden zu viel gehalten . . . . Kant gedachte mit Lob der damaligen Verdienste der Anstalt.“

Hippel[6]) spricht sich dagegen in seiner Selbstbiographie ganz anders aus. Er bemerkt, daß die Kinderjahre keineswegs immer die glücklichsten des Lebens, sondern oft wahrhafte ägyptische Dienstjahre seien, und führt dann als Beispiel

1) Schiffert a. a. O. S. 639 ff.
2) Zippel a. a. O. S. 95.
3) Hippel in Schlichtegrolls Nekrolog auf das Jahr 1796 S. 288.
4) a. a. O. S. 257.
5) a. a. O. S. 15.
6) a. a. O. S. 288.

Kant an. „H. Kant, der diese Drangsale der Jugend auch in vollem Maße empfunden hatte, obwohl er im Hause seiner Eltern blieb und nur eine öffentliche Schule, die damals sogenannte Pietistenherberge, das Kollegium Fridericianum besuchte, pflegte zu sagen, daß ihn Schrecken und Bangigkeit überfiele, wenn er an jene Jugendsklaverei zurückdächte.“ Mortzfeld hat diese Bemerkung in seine Darstellung fast wörtlich übernommen.[1] Welches Gewicht ist dieser Mitteilung beizumessen? Erdmann[2] ist geneigt, sie für übertrieben zu halten. Hollmann meint in seinem sehr beachtenswerten Aufsatze Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants[3] S. 34 Anm. 96: „Die entgegengesetzten Aussagen bei Martzfeld . . . . sind nach allen sonstigen Berichten entweder überhaupt unrichtig oder doch falsch bezogen.“ Jedoch hat Hollmann übersehen, daß es sich um eine auf Hippel zurückgehende Äußerung handelt, die als solche schwerer ins Gewicht fällt. Außerdem ist sehr gut möglich, die verschiedenen überlieferten Urteile mit einander zu vereinigen. Abgesehen davon, daß ein Mensch in verschiedener Stimmung, und bei verschiedener Gelegenheit sich auch verschieden über eine Sache aussprechen kann, ist zu beachten, daß Kant die sittlichen Einwirkungen dankbar anerkannt haben kann, ohne doch der Art und Weise, wie die Zöglinge der Anstalt religiös beeinflußt werden sollten, den geringsten Beifall zu geben. Die Annahme wird nicht übereilt sein, daß Kant in seinem sittlichen Streben durch die Erziehung im Friedrichskollegium sich gefördert sah, daß er dagegen die pietistische Methode gleich oder sehr bald abgelehnt hat. Dann aber hat Borowski Unrecht Kant und Ruhnken in Gegensatz zu einander zu bringen. Das Urteil Ruhnkens ist auch das Urteil Kants. Das Prädikat utilis hat Kant jener Schulerziehung gern zuerkannt, als tetrica hat er sie aber doch auch empfunden. Es ist zu vermuten, daß sich sehr früh bei Kant eine starke Abneigung gegen religiöse Andachtsübungen eingestellt habe. Wenigstens besitzen wir ein unantastbares Zeugnis dafür, daß er später Kinder damit ziemlich verschont wissen wollte. Es handelt sich darum, den Sohn seines Freundes Motherby in dem von Wolke geleiteten Philanthropin unterzubringen. Unter dem 28. März 1776 schreibt Kant an Wolke:[4] „In Ansehung der Religion ist der Geist des Philanthropins ganz eigentlich mit der Denkungsart des Vaters einstimmig, so sehr, daß er wünscht, daß selbst die natürliche Erkenntnis von Gott, so viel er mit dem Anwachs seines Alters und Verstandes davon nach und nach erlangen mag, eben nicht geradezu auf Andachtshandlungen gerichtet werden möge, als nur, nachdem er hat einsehen lernen, daß sie insgesamt nur den Wert der Mittel haben zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten als göttlicher Gebote. Denn daß die Religion nichts als eine Art von Gunstbewerbung und Einschmeichelung bei dem höchsten Wesen sei, in Ansehung deren die Menschen sich nur durch die Verschiedenheit ihrer Meinungen um der Art, die ihm die beliebteste sein möchte, unterscheiden, ist ein Wahn, der, er mag auf Satzungen oder frei von Satzungen gestimmt sein, alle moralische Gesinnung unsicher macht und auf Schrauben stellt dadurch, daß er außer dem guten Lebenswandel noch etwas anderes als ein Mittel annimmt, die Gunst des Höchsten gleichsam zu erschleichen und sich

[1] a. a. O. S. 20.

[2] Martin Knutzen und seine Zeit S. 132 f.

[3] Altpreußische Monatsschrift 36. Band.

[4] Kant, gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften. 2 Abteilung: Briefwechsel Bd. X S. 178 Nr 98.

dadurch der genauesten Sorgfalt in Ansehung des ersteren gelegentlich zu überheben und doch auf den Notfall eine sichere Ausflucht in Bereitschaft zu haben. Aus diesen Gründen ist es unserm Zögling bis jetzt noch unbekannt geblieben, was Andachtshandlung sei.“ Offenbar handelt es sich hier nicht um eben erst gewonnene Anschauungen, sondern um längst feststehende Ueberzeugungen. Die Andachtsübung wird sehr niedrig gewertet, sie soll in der sittlichen und religiösen Erziehung eine ganz untergeordnete Stellung einnehmen. Ich fürchte nicht fehlzugehen, wenn ich einen ursächlichen Zusammenhang zwischen diesen Anschauungen und den Erfahrungen im Friedrichskollegium annehme. Dann aber wird auch von hier aus die Richtigkeit der Hippelschen Angaben wahrscheinlich gemacht. Was Kant selbst als drückend empfunden hat, das wollte er nicht andern Kindern auferlegen. Weiter ist dann wahrscheinlich, daß Kant nach Abschluß seiner Schulzeit der Kirche und ihrem Gottesdienste keine besondere Teilnahme entgegengebracht haben wird. Was Kant anerkannt hat, das ist auch hier nur wieder der sittliche Ernst, der ihm im Pietismus entgegen trat. Alles andere ist für ihn nicht vorhanden. So kann die positive Einwirkung des spezifisch Pietistischen nicht hoch veranschlagt werden.

Die Universität.

Kant war in einem pietistischen Elternhause aufgewachsen, in einer pietistischen Schule erzogen. Der Königsberger Pietismus stand, wie wir sehen, in keinem Gegensatz zur Kirche, im Gegenteil, er war selbst in der Kirche herrschend geworden und wirkte kirchlich. Das Friedrichskollegium konnte als Vorschule für das theologische Studium angesehen werden. Dennoch ist Kant nie Student der Theologie gewesen, was keines Beweises mehr bedarf, seit Erdmann und Arnoldt ausführlich darüber gehandelt haben. Es darf auch aus diesem Umstande geschlossen werden, wie wenig die Interessen Kants durch die des Pietismus bestimmt wurden.

Von Kants Universitätsjahren wissen wir sehr wenig. Er muß wohl darüber fast garnicht gesprochen haben. Jachmann[1] sagt direkt, daß Kants Studienplan unbekannt geblieben sei. Durch Heilsbergs Brief an Wald[2] ist gesichert, daß Kant die dogmatischen Vorlesungen bei Schultz hörte. Er hat Schultz immer ein dankbares Gedächtnis bewahrt. Nach Borowski hatte er vor, ihm ein Denkmal in einer Schrift zu setzen; er ist dann allerdings nicht dazu gekommen. Sonst schätzte er noch Knutzen, der wie Schultz Pietist und Wolffianer war. Er hörte bei ihm Philosophie und Mathematik. Von irgend einer religiösen Beeinflussung hören wir jedoch nichts. So hat also Kant zwar auch auf der Universität noch Beziehungen zu hervorragenden Vertretern des Königsberger Pietismus gehabt, für seine persönliche religiöse und kirchliche Haltung haben sie aber kaum eine Bedeutung gehabt. Doch soll damit noch nichts über etwaige Einwirkungen des Pietismus auf Kants religionsphilosophische Anschauungen gesagt sein. Immerhin wird das bisherige Resultat geeignet sein, auch in dieser Hinsicht zur Vorsicht zu mahnen.

[1] a. a. O. S. 10.

[2] bei Reicke Kantiana. S. 49.

Kants sonstige persönliche Beziehungen.

Kant ist gezwungen gewesen, nach Beendigung des Universitätsstudiums Hauslehrer zu werden. An und für sich würde die Vermutung nicht fernliegen, daß ihm dabei kirchlicher Sinn nahe getreten wäre und vielleicht auch — wenngleich nur vorübergehend — bestimmend auf ihn eingewirkt hätte. Aber diese ganze Zeit ist ganz dunkel. Die Biographen zeigen sich nur oberflächlich orientiert und geben zum Teil unmögliche Nachrichten. Von Kants Hauslehrertum in dem Predigerhause zu Judtschen wissen wir nichts weiter als diese Tatsache, ebenso wenig sind wir über seinen Aufenthalt in dem Hause derer von Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen unterrichtet. Bei Graf Keyserling kann er kaum vor 1752 Hauslehrer geworden sein.[1] Ueber das Verhältnis Kants zu dem Grafen Johann Gebhard, dem ersten Gemahl der Gräfin Karoline Charlotte Amalie, der für diese Zeit in Betracht kommt, ist nichts bekannt. Von der Gräfin hören wir, daß sie ihn geschätzt habe. Das von ihr gezeichnete Bildnis Kants spricht dafür. Heilsberg weiß noch zu berichten:[2] Die Gräfin „war seine große Gönnerin, von welcher er in der feinern Lebensart manches annahm." Einen andern Einfluß konnte sie wohl auch auf Kant nicht ausüben. Denn eine wie hohe geistige Bildung man ihr auch zuerkennen mag, sie war eine sehr junge Frau, 1752 erst 23 Jahre alt. Auch wissen wir nichts von tieferen religiösen Interessen der Gräfin. Sie vermählte sich im Jahre 1763 zum zweiten Male mit Heinrich Christian von Keyserling und lebie seit 1772 meistens in Königsberg. Kant ist dann als Professor ein häufiger und gern gesehener Gast in dem gräflichen Hause gewesen. Religiöse oder kirchliche Interessen kommen aber dabei nicht in Betracht.

Auch eine Untersuchung des Verhältnisses von Kant zu Hamann bietet keinen Anhalt für die Annahme, daß „der Magus des Nordens" mit seiner starken religiösen Natur auf den Philosophen gewirkt habe. Bezeichnend ist doch schon der Beginn ihrer Bekanntschaft. Der Kaufmann Behrens aus Riga war mit Hamann dessen religiöser Richtung wegen etwas auseinander gekommen. Durch Kant hoffte er den Freund von seinen Anschauungen zurückbringen zu können. Darum vermittelte er die Bekanntschaft Also Kant sollte der Beeinflussende sein. Natürlich ist es ihm auch nicht gelungen, dem eigentümlichen Geistesleben Hamanns eine andere, der seinen verwandte Richtung zu geben. Aber wenn hier überhaupt von einem Einfluß geredet werden kann, so ist er von Kant ausgeübt worden. Kant ist in dem Verhältnis zu Hamann sich stets gleich geblieben, er zeigte sich als der innerlich gefestigtere und darum stärkere Geist, Hamann fühlte sich bald angezogen, bald abgestoßen, ganz, wie er es gleich im Anfange in einem Briefe an Lindner in Riga sagt: „Wir (scil. Kant und Hamann) stehen so mit einander, daß ich bald eine sehr nahe, bald eine sehr entfernte Verbindung mit ihm zu haben voraussehe."[3] Immer aber muß er sich mit Kant beschäftigen, er spricht in seinen Briefen an Dritte oft von ihm, Kant über ihn nie, wie es denn für den Briefwechsel Kants überhaupt charakteristisch ist, daß darin fast ausschließlich Fragen seiner Philosophie zur

1) Vgl. Fromm: „Das Kantbildnis der Gräfin Keyserling in Vaihinger: Kantstudien II, S 145 ff. und Arnoldt: Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur.

2) bei Reicke: Kantiana S. 49.

3) Hamanns Schriften, herausgegeben von Roth Bd. I. S. 504. Der Brief ist vom 7 November 1759

Besprechung kommen, persönliche Beziehungen dagegen nur, wenn ein ganz besonderer Anlaß dazu vorliegt.

Auch in religiöser Beziehung ist nach allem, was wir wissen, Kant eine gefestigte Persönlichkeit gewesen, daß eine irgendwie faßbare Einwirkung von Freunden nicht zu erwarten ist. Borowski schreibt:[1] Bei Freundschaften sah Kant auf Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit, wenig auf philosophische Uebereinstimmung, Stand, Alter und am wenigsten auf Konfession." Hasse bemerkt:[2] „Was Gelehrte betrifft, so kümmert er sich um Theologen und Juristen fast gar nicht (Herrn D. Stäudlin schätzte er sehr, als Moralphilosophen)". Auch aus diesen Nachrichten ist nur der Eindruck zu gewinnen, daß von einem bestimmenden Einfluß anderer in religiöser und kirchlicher Beziehung nicht geredet werden kann.

Es muß jedoch noch gefragt werden, welches Verhältnis Kant zu Geistlichen hatte. Wir nehmen dabei den Ausgang von einer Rede des Konsistorialrats Wald,[3] die er bei dem von der Universität veranstalteten Gedächtnisakt am 23. April 1804 hielt. Wald hatte seine Rede vorher bei den Mitgliedern der Universität zirkulieren lassen, damit namentlich von denen, die Kant näher gekannt hatten, Aenderungen vorgenommen und Ergänzungen gemacht würden. Wald sagt:[4] „Erlauben Sie mir . . ., Kants etwaige schwache Seite zu übersehen und über seine Beurteilung der Prediger und des öffentlichen Gottesdienstes zu schweigen" Dazu bemerkt Kraus: „An Predigern tadelte er nur Anmaßung, zu wissen und zu können, was sie nicht wüßten und könnten; die Menschen, welche Prediger waren, schätzte er wenn sie sonst schätzenswert waren, eben so sehr, als wenn sie einen andern Beruf gehabt hätten." Poerschke, damals Professor der Eloquenz, äußert sich zu derselben Stelle:[5] „Die Bemerkung der schwachen Seite Kants . . . möchte ich wohl sehr bitten, wegzulassen, denn viele Verehrer Kants würden dadurch gekränkt werden. Auch haben Ew Hochwürden weiter unten von seiner Achtung für Volksreligion geredet. Ich selbst habe in den 26 Jahren, die ich mit ihm umging, ihn nie gehört, allgemein verachtend von den Predigern usw. sprechen, er schätzte einige wohl sehr hoch und lobte die Theologen sehr oft als die Bewahrer der echten Gelehrsamkeit . . . . . . Ich habe nicht bitten dürfen, etwas zuzusetzen, sondern nur zwei Sätze, wenn sie meine Bitte erfüllen wollten, wegzulassen. Unserm edeln Herrn Hofprediger, (gemeint ist Johann Schultz) den Kant aufs innigste hochschätzte, würde es wehe tun, wenn er hören müßte, daß dieser die Prediger gering geschätzt habe." Man wird sich kaum dem Eindruck verschließen können, daß diese Bemerkungen weniger im Interesse der geschichtlichen Wahrheit als aus Erwägungen des Takts gemacht sind. Auch Rink[6] hat sich zu der Frage geäußert: „Daß Kant, wie es in jener Zeitungsnachricht[7] hieß, nicht eben viel auf Geistliche gehalten habe, ist so ein Einfall, wie ihn manche Leute in unsern Tagen gern debutieren. Ungeachtet so oft von diesem Stande die Rede in meinem Beisein war, so ist ihm doch nie ein allgemeines Urteil über denselben entfallen, sondern er gestand denen, die zu ihm

1) a. a. O. S. 124.

2) Letzte Aeußerungen Kants S. 31.

3) bei Reicke: Kantiana.

4) a. a. O. S. 10.

5) a. a. O. S. 68.

6) a. a. O. S. 72 f.

7) Gemeint ist eine Nachricht im Hamburger Korrespondenten bald nach Kants Tode.

gehörten, der mannigfachen Kenntnisse wegen, die sie sich erwerben müßten, meistens eine vorzügliche Brauchbarkeit zu. Auch hegte er nicht nur gegen mehrere schon verstorbene Geistliche . . . große Achtung, sondern fand unter den lebenden Predigern seiner Vaterstadt auch sehr würdige Freunde, die er von ganzer Seele schätzte, und von denen ich hier den würdigen Herrn Hofprediger und Professor Schulz den Herrn Pfarrer Sommer und den durch seine Homilien berühmt gewordenen, verewigten Hospitalpfarrer Fischer nenne."

Es ist nicht zu bestreiten, daß Kant zu einer Reihe von Geistlichen freundschaftliche Beziehungen gehabt hat. Außer den von Rink genannten kommen noch Borowski, Lüdeke, Prediger an der Petrikirche in Berlin, und Wasianski in Betracht. Aber gerade das, was einem Geistlichen die Hauptsache sein muß, Religion und Kirche, bildet in dem Verhältnis zu Kant kein irgendwie erkennbares Moment. Wir haben keinen Anhalt zu der Annahme, daß Borowski für Kants religiöses Leben irgend eine Bedeutung gehabt habe, wir gewinnen im Gegenteil nur den Eindruck, daß Borowski Kant gegenüber sich durchaus als Schüler gefühlt habe, der wohl Wünsche hegen kann, daß sein Meister in dieser oder jener Frage anders stehe, aber nicht Befugnis und Kraft genug in sich findet, in ihm andere Ueberzeugungen hervorzubringen.[1]) Hofprediger Schultz stand ihm besonders nahe, aber als der verständnisvollste Kenner seiner Philosophie, namentlich der Kritik der reinen Vernunft. Wasianski war ihm durch seine praktischen Talente, durch die zuverlässige und gewandte Führung seiner Geschäfte in den letzten Lebensjahren unentbehrlich, aber in den Nachrichten, die Wasianski aus dieser Zeit gibt, findet sich auch nicht eine Spur davon, daß jemals religiöse Dinge persönlicher Art zwischen ihnen zur Sprache gekommen wären. Es ist ganz sicher, daß Kant — was seine persönlichen Beziehungen betrifft — Geistliche schätzte, wenn sie s o n s t geistig bedeutende Menschen waren oder durch andere gute Eigenschaften des Charakters sich auszeichneten. Für seine religiösen Bedürfnisse hat er sie nicht in Anspruch genommen, und sie haben nicht vermocht, ihn für kirchliche Dinge zu interessieren, wenn sie überhaupt den Versuch dazu gemacht haben. Das schließt nicht aus, daß Kant ihre Bedeutung für die sittliche und religiöse Erziehung des V o l k s voll zu würdigen gewußt hat. Immerhin scheint er ein gewisses Mißtrauen gegen den Stand als solchen nicht ganz los geworden zu sein. Ich notiere die folgenden brieflichen Aeußerungen: An Campe schreibt er unter dem 26. August 1777[2]): „Der Anschlag, vermittelst eines Ausschreibens eines hiesigen Ministers die pädagogischen Unterhandlungen unter den Geistlichen und Schullehrern des Landes auszubreiten, ist nach reiferer Ueberlegung und auf Anraten wohlgesinnter Männer, selbst vom geistlichen Stande, beiseite gesetzt worden, weil, da bei weitem der größte Teil dieses Ordens in unseren Gegenden wider dergleichen Reformationen feindlich gesinnet ist und eine Anempfehlung von ihrem Chef vor einen Zwang aufnehmen würde, sich darüber nur ein allgemeines Geschrei erheben würde." Sehr respektvoll klingt das nicht. In einem Briefe an Stäudlin vom 4. Mai 1793[3]) erzählt er, wie das erste Stück seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft anstandslos die Zensur in Berlin passierte. Er fährt dann fort: „Das zweite

1) vgl. die Ausführungen bei Borowski S. 195 ff.

2) Kants Briefwechsel in der Ausgabe der Akademie Bd. X, S. 199, Nr. 109.

3) Kants Briefwechsel Bd. XI, S. 414 ff. Nr. 541.

Stück aber war nicht so glücklich, weil Herr Hillmer, dem es schien in die biblische Theologie einzugreifen, ... es für gut fand, darüber mit dem biblischen Censor, Herrn O. C. R. Hermes, zu conferieren, der es alsdann n a t ü r l i c h e r W e i s e (denn welche Gewalt sucht nicht ein b l o s e r G e i s t l i c h e r a n s i c h z u r e i ß e n?) als unter seine Gerichtsbarkeit gehörig in Beschlag nahm und sein legi verweigerte." — Kiesewetter[1]) hatte unter dem 23 November 1793 Kant berichtet, daß er seine philosophische Bibliothek bei der Art, wie augenblicklich die Zensur in Berlin durch Hermes gehandhabt werde, auswärts drucken lasse. Kant antwortet darauf am 13. Dezember 1793[2]): „Zu ihrer philosophischen Bibliothek guten Aufnahme im Publikum habe ich mehr Vertrauen, als zu der des bestellten Vormundes derselben, welcher a l s b i b l i s c h e r T h e o l o g die S c h r a n k e n s e i n e r V o l l m a c h t g e r n e ü b e r s c h r e i t e t." Ganz unberechtigt war somit das Empfinden nicht, das Wald hatte, und dem er bei Niederschrift seiner Rede Ausdruck gab.

Kants Stellung zu Gottesdienst, Gebet, Bibel usw.

Mit großer Einmütigkeit berichten die Biographen, teils bedauernd, teils bloß referierend, teils mit dem Bewußtsein, auch hiermit etwas Großes von Kant zu sagen, daß er vom öffentlichen Gottesdienste sich ferngehalten habe. Borowski[3]) schreibt: „Von Herzen wünschte ich, ... daß er . . . . dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den segensvollen Stiftungen unsers Herrn Anteil genommen hätte." Jachmann bespricht Kants Verhalten im Zusammenhang mit der Frage, ob in seiner Religiosität etwas Mystisches gewesen wäre. Was er zu sagen weiß ist folgendes:[4]) „Die Besserung und Heiligung seines Willens, das redliche Bestreben nach einer gewissenhaften Pflichterfüllung und die Beziehung seiner Rechtschaffenheit auf das göttliche Wohlgefallen, das war sein Gottesdienst. . . . . Mögen immerhin die Religionsübungen seiner frühern Jugend pietistisch und auch mystisch gewesen sein, so war doch durch seine nachmaligen Speculationen davon jede Spur verwischt. . . . . Kants Entsagung aller äußern und sinnlichen Religionsgebräuche scheint mir noch mehr zu beweisen, daß seine Religiosität nichts Mystisches enthielt und sich an nichts Gefühlvollem nährte.[5]) Ob er in seinen frühern Jahren in religiöser Absicht die Kirche besucht habe, ist mir nicht bekannt. In seinem Alter bedurfte er wenigstens keine äußern Mittel mehr, um seine innere Moralität zu beleben." Reusch[6]) berichtet: „Wenn damals nach beendigtem Akt des Rektoratsantritts der neue Rektor und die Professoren, nach Fakultäten geordnet, zum Gottesdienst sich in die Domkirche begaben, pflegte wohl Kant, wenn er nicht selbst Rektor geworden war, bei der Kirchtür vorbeizuschreiten." Auch Rink kommt auf die Beteiligung Kants am Gottesdienste zu sprechen. Er sagt,[7]) daß nur

1) Kants Briefwechsel Band XI, S. 450 ff. Nr. 571.

2) Vgl. a. a. O. S. 197 ff.

3) Vgl. a. a. O. S. 197 ff.

4) a. a. O. S. 116—119.

5) Dies Urteil zeugt allerdings von wenig Einsicht, als ob nicht grade die Mystiker oft genug vor allen religiösen Äußerlichkeiten abstrahiert hätten.

6) Kant und seine Tischgenossen S. 5.

7) a. a. O. S. 48

einzelne wenige seiner Collegen gegen Kant Insinuationen in den Kreis ihres Publikums warfen. „Sein unbescholtener sittlicher Charakter bot der Anklage keine Blöße dar, es galt also seine religiösen Grundsätze, und wenn diese von seinen Mitbürgern richtiger hätten können gewürdigt werden, so ist es doch nicht zu leugnen, daß Kant durch eine gewisse scheinbare Gleichgültigkeit gegen den äußern Kultus selbst die Veranlassung dazu hergab." Woran Rink mit jenen Insinuationen gedacht hat, vermag ich nicht zu sagen, mir scheinen seine Angaben in dieser Beziehung nicht ganz zweifelsfrei, aber auch er bestätigt nur, was die andern behaupten, daß Kant am Gottesdienste nicht teilgenommen hat. Falls wahr ist, was Jachmann berichtet — und ich möchte nicht daran zweifeln, weil durch einen Brief Daniel Friedrich von Lossows[1]) vom 14. November 1777 sicher gestellt ist, daß Kant ihm einen Kandidaten für eine Feldpredigerstelle empfohlen hat — so ist doch auch folgendes charakteristisch.[2]) Wenige Tage vor der Probepredigt ließ Kant den Kandidaten, für den er sich verwenden wollte, zu ungewöhnlicher Morgenstunde zu sich bitten und sprach mit ihm über den Text. Er hatte sich dazu eine förmliche Disposition entworfen. Am Tage der Predigt hatte er einen Freund mit dem Auftrage in die Kirche geschickt, ihm am Schlusse der Rede eiligst Nachricht über den Eindruck zu geben. Also obwohl Kant lebhaft hierbei interessiert war, ging er doch nicht selbst zur Kirche, sondern schickte einen andern. Diese Haltung Kants gegenüber dem öffentlichen Gottesdienst zu erklären, dürfen wir wohl nicht das in Anspruch nehmen, was Jachmann erzählt. „Er versicherte mich auch, daß er die vortrefflich ausgearbeiteten Kanzelreden seines Freundes, des verstorbenen Pfarrers Fischer, öfters gern angehört hätte, wenn er nicht durch seine dringenden literärischen Geschäfte davon wäre abgehalten worden."[3]) Der Grund ist in dem zu finden, was Kant selbst in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 216 f.[4]) sagt: „Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist, in Betracht, daß es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, daß diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idolatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnbildliche Darstellung desselben dem Vernunftgebote: Du sollst Dir kein Bildnis machen zuwider ist." Diese Voraussetzung, die er um seines Gewissens willen machen zu müssen glaubt, schien ihm eben zu fehlen. Kraus dürfte ungefähr das Richtige getroffen haben, als er zu der Stelle in der Rede Walds, die von dem abfälligen Urteil Kants über den Gottesdienst handelt[5]), die Anmerkung macht: „Er hatte sich eine Idee vom

1) Kants Briefwechsel Band X Seite 204 Nr. 112.
2) Jachmann a. a. O. S. 86 f.
3) a. a. O. S. 107.
4) Ich zitiere nach der bei Reclam erschienenen Ausgabe von Kehrbach.
5) Vgl. oben S. 13.

öffentlichen Gottesdienst gemacht, die, wenn sie je realisiert worden wäre, ihn zum fleißigen Kirchgänger gemacht hätte."[1])

Zu dem, was ihm beim Gottesdienst anstößig war, gehörte merkwürdigerweise nicht das öffentliche Gebet. Er sah darin eine ethische Feierlichkeit, die wohl geeignet wäre, moralisch zu wirken.[2]) Damit stimmt überein, was Borowski[3]) berichtet, daß er oft versichert, die liturgischen Formulare, besonders die öffentlichen Kirchengebete in seiner Jugend mit Rührung und Erschütterung und in der festen Ueberzeugung gehört zu haben, kein Theologe unserer Zeit dürfte Gebete von so herrlicher Art fertigen können.

Dagegen war ihm das Gebet des einzelnen unsympathisch, es galt ihm als Fetischmachen. Nur der herzliche Wunsch, Gott in allem unsern Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, dieser Geist des Gebets, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll, verträgt sich mit einer reinen Religiosität. Ich habe es an dieser Stelle nicht mit Kants religionsphilosophischen Anschauungen über das Gebet zu tun, deshalb muß ich mich hier begnügen, die wenigen vorhandenen Nachrichten anzuführen. Hasse erzählt von den kleinen Tischgesellschaften bei Kant[4]) „Man setzte sich ohne Weitläufigkeit an den Tisch, und wenn man Anstalten zum Beten machen wollte, so unterbrach er sie durchs Nötigen zum Sitzen." Auch Hippel hat sich zu Kants Ansicht über das Gebet geäußert.[5]) Er sagt, daß es Beter geben kann, „die es nicht zu Gebetsgedanken, Gebärden und Worten kommen lassen, deren Gemüt aber rein und klar ist. Vielleicht ist dies der höchste Grad, den ein Kind Gottes erreichen kann. Oft hab ich mich mit Kant über das Gebet gestritten, und ich glaube fast, daß in dem gewöhnlichen Sinn, in welchem das Wort Gebet genommen wird, ihm, der nicht beten wollte, nicht viel entgegenzusetzen sein wird. Dieser exemplarische Philosoph, dessen Umgang mir allemal sehr schätzbar und lehrreich gewesen, ist der Meinung, daß es der Schwärmerei Tür und Tor öffnen hieße, wenn man etwas Unsichtbares anreden wollte." Hippel selbst stand anders zum Gebet als Kant, ihm war das Gebet ein Reden mit Gott in den reinsten Augenblicken des inneren Lebens, aber er hatte ein Verständnis für die Art des Philosophen und empfand, daß die Abneigung gegen das Gebet nicht aus irreligiösen Motiven hervorging. Wir werden sehen, daß Hippel richtig empfunden hat. Zeugnis dafür kann ein Brief[6]) Kants an Lavater vom 28. April 1775 sein. Er schreibt: „Sie verlangen mein Urteil über Ihre Abhandlung vom Glauben und dem Gebete. Wissen Sie auch, an wen Sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was i[illegible] letzten Augenblick des Lebens Stich hält, als die reinste Aufrichtig[illegible]it in [illegible]ung der verborgensten Gesinnungen des Herzens, und der es m[illegible] Hiob fü[illegible]n Verbrecher hält, Gott zu schmeicheln und Bekenntnisse zu tun, welche vie[illegible] die Furcht erzwungen hat, und womit das Gemüt nicht in freiem Glauben zusammenstimmt." Es verdient doch sehr bemerkt zu werden, daß Kant, soviel ich sehe, nie vor der Frage der äußeren Gebets-

1) Bei Reicke Kantiana S. 10.
2) Vgl. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 214 Anm.
3) Vgl. a. a. O. S. 197 ff.
4) Hasse a. a. O. S. 9.
5) Hippel bei Schlichtegroll a. a. O. S. 194 f.
6) Kants Briefwechsel. Band X S. 167 ff. Nr. 90.

erhörung, also nie von dem Gedanken aus, daß die strenge Notwendigkeit naturgesetzlicher Ordnung dem Gebet entgegensteht, das Gebet ablehnt, sondern im moralischen Interesse, und das heißt für ihn im Interesse einer reinen Religiosität sich dagegen erklärt. Weil er der Meinung ist, daß mit dem Gebet nur eine Umgehung der strengen moralischen Forderung bezweckt wird, daß der Mensch durch eine Tat Gottes sich leisten lassen will, wozu er selbst verpflichtet ist, darum ist er gegen das Gebet eingenommen gewesen.

Die Reinheit der ethischen Forderung beherrscht bei Kant alle religiösen Anschauungen. Daran muß alles übrige sich legitimieren. Von hier aus ist auch seine Stellung zur heiligen Schrift zu verstehen.[1] Die Biographen stimmen darin überein, daß er ein tüchtiger Bibelkenner war.[2] Dies Urteil wird durch den Befund in seinen Schriften durchaus bestätigt. Namentlich die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und der Streit der Fakultäten weisen zahlreiche Bibelzitate auf, aber auch in der Kritik der praktischen Vernunft und selbst in der Kritik der reinen Vernunft finden sich Bibelsprüche, oder doch Anspielungen auf solche. Dabei tritt das neue Testament ganz außerordentlich in den Vordergrund, das alte Testament wird in religiöser Beziehung weit weniger verwertet, was sicherlich mit Kants geringer Schätzung des Judentums, das ihm eigentlich keine Religion ist, zusammenhängt. Die Heranziehung des Sündenfalles erklärt sich wohl aus der grundlegenden Bedeutung, die dieser Geschichte in der Dogmatik beigelegt wird. Sonst hat Kant noch für das Buch Hiob Sympathie gehabt. Auch im Leben ist Kant der biblische Ausdruck nicht fremd gewesen. In seinem Alter scheint das Wort Psalm 90, 10 ein Lieblingsspruch von ihm gewesen zu sein. Wasianski[3] erzählt, daß er nach seinem letzten Geburtstage dieses Wort in sein Büchelchen geschrieben habe. Hasse[4] berichtet, daß er Zeuge folgenden Vorfalles gewesen sei. Fremde wollten Kant sehen. „Er ließ sie in der Vorstube warten, kam einen Augenblick aus seiner Stube heraus und sagte: Was sehen Sie doch an mir altem Manne? Ich bin schwach und matt; unser Leben währet 70, wenn's hoch kommt, so sind's 80 Jahre."

Mit seiner Auffassung von der Bibel, namentlich mit seiner Forderung der moralischen Auslegung können sich die Biographen nicht einverstanden erklären. Bei Borowski sind religiöse Motive maßgebend, wenn er schreibt:[5] „Von Herzen wünschte ich, ... daß ihm die Bibel nicht bloß ein ganz leidliches oder auch gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung in der Landesreligion, sondern eine wahrhaft göttliche Anstalt zum Besten der Menschheit und besonders die Urkunde des Christentums, die hinreichend dokumentiert ist, ein heiliges, teures Buch gewesen wäre, daß er dieses Buch als Leitung des Schöpfers für die Menschenvernunft, die, ganz sich selbst überlassen, immer geirret hat und irren wird bis ans Ende der Tage obwohl jeder die seinige für die nicht irrende hält, dankbar anerkannt und nicht für ein, einer selbst beliebigen Deutung, die er moralisch nennt, bedürftiges Werklein erklärt

1) Kügelgen hat in seiner Schrift: Kants Auffassung von der Bibel eine ausführliche Zusammenstellung der von Kant benutzten Bibelstellen gegeben.

2) Jachmann a. a. O. S. 41. Rink S. 26 f.

3) a. a. O. S. 144.

4) a. a. O. S. 46.

5) a. a. O. S. 197 f.

hätte." Borowski bekundet hier ein recht geringes Verständnis der Kantischen Position von einer intellektualistischen Auffassung der Offenbarung aus. Rink[1] spricht dagegen davon, daß Kants Ansicht nicht immer den Beifall des historischen und sprachgerechten Erklärers erhalten konnte. Auch sonst ist von wissenschaftlichen Erwägungen aus die moralische Auslegung Kants angegriffen worden. So schreibt an ihn Ammon[2] unter dem 8. März 1794: es „traten Eichhorn, Gabler, Rosenmüller gegen diese moralische Schriftauslegung mit großem Eifer auf. Sie behaupteten, daß dieser moralische Sinn kein anderer sei als der längst verlachte allegorische der Kirchenväter, besonders des Origenes, daß bei dieser Art der Exegese alle dogmatische Sicherheit verloren gehe (woran sie wohl nicht ganz Unrecht haben mochten), und daß eine neue Barbarei den Beschluß dieser Interpretation machen werde." Diese Angriffe zeigen von gänzlicher Verständnislosigkeit oder Unkenntnis der wirklichen Meinung Kants und treffen ihn garnicht. Kant hat sehr streng und mit völliger Klarheit zwischen der historischen Exegese und der moralischen Auslegung unterschieden. Man nehme nur eine Stelle wie die in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 116: „Diese (nämlich: die moralische) Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes oft *gezwungen* erscheinen, *oft es auch wirklich sein*, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt." Kants moralische Auslegung ist nicht eine wissenschaftliche Behauptung, sondern eine religiöse Forderung. Es kann ihr garnicht eine exakte historische Untersuchung, sondern allein eine andere religiöse Position entgegengestellt werden. Kant würde in jedem Augenblicke bereit sein, Resultate geschichtlicher Forschung auf diesem Gebiete *als solche* anzuerkennen, er würde nur der Meinung sein, daß diese auf einem ganz anderen Gebiete als dem des *religiösen Gebrauchs* der Bibel liegen. Gerade seine Gegner verwischen fortwährend Religiosität und Geschichtliches und sind darum nicht imstande, das Geschichtliche rein herauszustellen. Die Exegese der Kirchenväter behauptet, daß der tiefere Sinn, den sie in die Bibel hineinlegte, der Sinn der Bibel selbst sei. Kant behauptet das gerade für seine moralische Auslegung nicht. Weil in der Bibel sich rein moralische Religion findet, darum legt er nach dieser auch solche Stellen aus, die, historisch angesehen, diese nicht enthalten. Zur Veranschaulichung der Meinung Kants diene folgendes Beispiel aus der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 116. In Psalm 69, 11—19 findet sich ein Gebet um Rache. Ein solches Gebet wäre unmoralisch. Demnach ist die Stelle so auszulegen, daß sie mit der moralischen Forderung nicht in Widerspruch steht, und etwa dahin zu deuten, daß „hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich die bösen Neigungen verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuß zu bringen." Kant ist sehr weit davon entfernt, zu behaupten, daß diese Auslegung den wirklichen Sinn der Bibelstelle treffe, sie ist ihm aber im Interesse der Moral, der Religion notwendig. Auch seine modernen Gegner begehen den Fehler, an so und so viel Stellen die Bibel nur ihre eigene religiöse Ueberzeugung wiedergeben zu

1) Vgl. a. a. O. S. 26 f.

2) Kants Briefwechsel Band XI S. 474 Nr. 584.

lassen, die wirklich geschichtlich genommen, etwas ganz anderes besagen. Kant übt nur mit klarer Einsicht in den Sachverhalt das, was die andern unbewußt tun. Er hat mit voller Klarheit gesehen, daß die Interessen der geschichtlichen Forschung und die der religiösen Erbauung sich nicht decken. Aber gerade von seiner scharfen Unterscheidung her war er imstande, die religiöse Bedeutung der Bibel zu würdigen. Er hatte ein Interesse daran, dies Buch nicht nur den Gelehrten, den Historikern und Antiquaren auszuliefern, weil die Religion etwas für alle ist. Wenn die streng historische Exegese die einzig berechtigte ist, dann steht es so, wie er an Hamann am 8. April 1774 schreibt: „Wenn eine Religion einmal so gestaltet ist, daß kritische Kenntnis alter Sprachen, philologische und antiquarische Gelehrsamkeit die Grundveste ausmacht, auf die sie durch alle Zeitalter und in allen Völkern erbauet sein muß, so schleppt der, welcher im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen usw. imgleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen, wie sie wollen, als Kinder, wohin er will." Die Religion ist aber nicht eine Sache der Gelehrsamkeit. Soll die Bibel für die Religion fruchtbar gemacht werden, so muß es neben der streng historischen Auslegung auch eine religiöse geben. Man mag sagen, daß Kants moralische Auslegung vieles wirklich Religiöse unberücksichtigt läßt, aber von der Geschichte her ist ihm nicht beizukommen. So war für Kant die Bibel ein religiöses Buch, und er hat ihr diese Bedeutung zu wahren gesucht. Ob er allerdings selbst später darin aus rein religiösem und nicht irgendwie von wissenschaftlichen Momenten mitbestimmtem Interesse gelesen hat, läßt sich nicht feststellen. Doch findet sich in den losen Blättern[1]) aus seinem Nachlaß der Satz: „Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren." Sicher ist wohl so viel, daß Kants religiöse Gesamtüberzeugung nicht ohne gründliches Studium der Bibel zustande gekommen ist. Wie er in bezug auf sein persönliches religiöses Leben zwischen Haupt- und Nebensache, Evangelium und Satzung in der heiligen Schrift scheidet, darüber gibt der schon zitierte Brief[2]) an Lavater vom 26. April 1775 gute Auskunft. Die wichtigsten Stellen mögen hier folgen. „Ich unterscheide die Lehre Christi von den Nachrichten, die wir von der Lehre Christi haben und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentlichen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kann nur die Hilfslehre desselben sein, weil die letztere nur sagt, was Gott getan, um unserer Gebrechlichkeit in Ansehung der Rechtfertigung vor ihm zu Hilfe zu kommen, die erstere aber, was wir tun müssen, um uns alles dessen würdig zu machen. Wenn wir das Geheimnis von dem, was Gott seinerseits tut, auch garnicht wüßten, sondern nur überzeugt wären, daß bei der Heiligkeit seines Gesetzes und dem unüberwindlichen Bösen unseres Herzens Gott notwendig irgend eine Ergänzung unserer Mangelhaftigkeit in den Tiefen seiner Ratschlüsse verborgen haben müsse, worauf wir demütig vertrauen können, wenn wir nur so viel tun, als in unseren Kräften ist, um desselben nicht unwürdig zu sein, so sind wir in demjenigen, was uns angeht, hinreichend

1) Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpreußische Monatsschrift 1898 Band 35 S. 487.

2) Kants Briefwechsel Band X Nr. 90 S. 167 ff.

belehrt, die Art, wie die göttliche Gütigkeit uns Beihilfe widerfahren läßt, mag sein, welche sie wolle. Und eben darin, daß unser desfalls gesetztes Vertrauen unbedingt ist, d. i. ohne einen Vorwitz die Art wissen zu wollen, wie er dieses Werk ausführen welle, ... eben darin besteht der moralische Glaube, welchen ich im Evangelio fand, wenn ich in der Vermischung von Factis und offenbarten Geheimnissen die reine Lehre aufsuchte, die zum Grunde liegt. . . . . Ich verehre die Nachrichten der Evangelisten und Apostel und setze mein demütiges Vertrauen auf das Versöhnungsmittel, wovon sie uns historisch Nachricht gegeben haben, oder auf irgend ein anderes, was Gott in seinen geheimen Ratschlägen verborgen haben mag, denn ich werde dadurch nicht im mindesten ein besserer Mensch, wenn ich dieses Mittel bestimmen kann, weil es nur dasjenige betrifft, was Gott tut, ich aber so vermessen nicht sein kann, ganz entscheidend vor Gott dieses als das wirkliche Mittel, unter welchem allein ich von ihm mein Heil erwarte, zu bestimmen . . . . . denn es sind Nachrichten. Ich bin den Zeiten, von welchen sie her sind, nicht nahe genug, um solche gefährliche und dreiste Entscheidungen zu tun." Wir finden hier neben der Unterscheidung historisch und moralisch-religiös, mit ihr sich kreuzend noch eine andere, die der Kürze halber als moralisch-religiös und transscendent bezeichnet werden mag. Von unmittelbarem Wert für das persönliche Leben ist nur das Moralisch-Religiöse. Dies gilt es in der Bibel wiederzufinden und auf sich wirken zu lassen. Alles Transscendente ist in Demut und Ehrfurcht Gott zu überlassen. Es ist Vermessenheit, darüber etwas apodiktisch ausmachen zu wollen.

Hasse[1]) erwähnt noch folgenden, in der unvermittelten Art, in der er wiedergegeben ist, etwas dunklen Ausspruch Kants, den er am 3. März 1803 getan habe: „Wäre die Bibel nicht schon geschrieben, sie würde wahrscheinlich nun nicht mehr geschrieben werden", und er setzt etwas orakelhaft hinzu: „Jeder Denker wird fühlen, wie viel darinne liege." Einige Aeußerungen in den losen Blättern aus dem Nachlaß werden geeignet sein, die nötige Erklärung zu geben. Sie beweisen zugleich, daß es sich nicht um einen augenblicklichen Einfall, sondern um einen öfter erwogenen Gedanken handelt. „So lange Aufklärung in Welt bleibt, wird nie ein schicklichers und kräftiges Buch angetroffen werden, denn die Salbung der Geschichte wird ihm fehlen, und eine andere Geschichte wird eben durch diese Aufklärung, weil sie aus neuen Wundern bestehen müßte, nie Ansehen bekommen."[2] „Sollte die Bibel einmal ausgehen und in Vergessenheit kommen, so würde bei der fortschreitenden Kultur des menschlichen Geschlechts ein neues, für göttliche Offenbarung zu haltendes Buch wohl schwerlich Eingang finden, denn zum zweiten Male läßt sich ein ganzes durch Schriftglauben vereinigtes Volk durch [das] Versprechen, daß ein neues System für die Moralität von besserer Wirkung als das der vorigen Bibel sein werde, nicht hinhalten." Kants Meinung läßt sich so aussprechen: Die Bibel ist ein Buch, das seine große, Seelen bessernde Wirkung auf die Menschen bewiesen hat und noch immer beweist. Ihre Eigentümlichkeit beruht auf der Verbindung von reiner moralischer Vernunftreligion mit wunderbarer Geschichte. Auch heute noch ist diese Geschichte nicht wertlos, da sie noch immer geeignet ist, als Vehikel für die reine moralische Vernunftreligion zu dienen Denn diese Geschichte ist nun einmal da. Aber neu entstehen würde eine solche Geschichte

1) Reicke: Lose Blätter. Altpreußische Monatsschrift Band 35, S. 486.

2) Reicke a. a. O. S. 488.

nicht mehr. Das würde die jetzt herrschende Aufklärung verhindern, die Wunder nicht zuläßt. Auch wäre dadurch, daß die Bibel in Vergessenheit geriete, die Verbindung von reiner moralischer Vernunftreligion und wunderbarer Geschichte ja gründlich gelöst, daß jeder Versuch, sie neu herzustellen, als unnötig erscheinen und darum mit Mißtrauen aufgenommen werden müßte. Es wäre ad oculos demonstriert, daß reine moralische Vernunftreligion auch ohne eine wunderbare Geschichte sich selbst zu erhalten vermag. Daher würde eine neue wunderbare Geschichte nur eine unnötige Belastung sein, gegen die jedermann sich sträuben würde. Deshalb ist die Abfassung einer zweiten Bibel nicht gut denkbar. Wir erkennen hieraus, daß für Kant die Bibel zwar „das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung“ [1]) war, daß aber ihr Dasein für die reine moralische Vernunftreligion ihm doch nicht absolut notwendig war. Zwischen beiden besteht eine geschichtlich begründete, psychologisch und pädagogisch wertvolle, aber keine begriffliche Verbindung. Die Möglichkeit, daß einmal die reine moralische Vernunftreligion alle Stützen würde entbehren können, hat Kant in Aussicht genommen, doch war er gegen eine vorschnelle Trennung und hat darum mutwillige Angriffe auf die Bibel nie gut geheißen.

Angeschlossen mag hier noch werden, was Hasse [2]) zu erzählen weiß, daß Kant im Gedenken an seinen Tod einmal das Lied zitiert habe: „Soll diese Nacht die letzte sein“, „ungeachtet er Gesangbücher nicht leiden konnte und wahrlich keins las, auch vielleicht nicht besaß.“ Wie weit dies Urteil richtig ist, mag dahingestellt bleiben. Nicht unglaubwürdig ist, was Hasse [3]) noch anführt: „Des Sonntags hielt er sich oft über das Singen in der Kirche auf, es sei nichts als Geplärre. Das machte, er hatte den Tag das Singen in dem ihm nahen Gefängnis (der sogenannten Schützerei) gehört, in dem freilich nichts sonderlich Erbauliches war.“ In der Tat findet sich ein Brief [4]) an Hippel vom 9. Juli 1784, in dem er von der „stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnis“ spricht und darum bittet, daß der zu laute Gesang gedämpft werde.

Auch über Kants Stellung zur theologischen Literatur haben sich die Biographen geäußert. Freilich sind die Nachrichten nicht einstimmig, und die Urteile zeugen von wenig Verständnis. Borowski [5]) berichtet: „Nur theologische Untersuchungen, welcher Art sie auch waren, besonders diejenigen, die Exegese und Dogmatik betrafen, berührte er nie, fand an Ernestis theologischen Werken wenig Geschmack . . . . wußte von den weiteren Forschungen Semlers, Tellers u. a. und den Resultaten derselben sehr wenig nur. Einst fand er einen seiner Schüler im Buchladen, der sich Jerusalems Betrachtungen über die Religion kaufte: er erkundigte sich, wer dieser Jerusalem wäre, ob er sonst etwas geschrieben hätte und erwähnte dabei, daß er vor mehreren Jahren wohl Stapfers Grundlegung der Religion gelesen habe. Wirklich reichte sein Wissen in diesem Fache nicht über die Zeit der bei dem D. Schultz in den Jahren

1) Vorrede zum Streit der Fakultäten (Ausgabe von Rosenkranz, künftig als R zitiert, S. 256).

2) a. a. O. S. 15. Anm.

3) a. a. O. S. 28.

4) Abgedruckt in Schuberts Biographie Kants (R XI, 2 S. 107).

5) a. a. O. S. 171 ff.

1742—1743 angehörten dogmatischen Vorlesungen, in welcher auch jenes stapfersche Buch erschien, hinaus. . . . . . Nur einzig das Studium der Kirchengeschichte zog ihn in den späteren Jahren sehr an sich. Des ehrwürdigen Planck dahin gehörige Werke befriedigten ihn ganz vorzüglich. Einstmals trat ich in sein Zimmer, und, indem er sich zu mir umwandte, sagte er: Nun, da leg ich eben den 17. Band der schröckhschen Kirchengeschichte weg. Auf meine Nachfrage, ob er sich durch die 17 Bände mit Behagen durchgebracht hätte, versicherte er ganz ernstlich (und was sein Mund aussprach, war zuverlässig), daß er Wort für Wort gelesen hätte. . . . . Von Spaldings Predigten hatte er einmal zufällig Notiz genommen und in den Vorlesungen hernach gerühmt, daß sie viel Menschenkenntnis enthielten. Noch späterhin, etwa 7 oder 8 Jahre vor seinem Tode, ließ er sich einmal Blairs Predigten geben und äußerte über das, was er darin gelesen, Zufriedenheit.“ Es ist zu beachten, daß diese Angaben sich in dem Teile der borowskischen Biographie finden, der nicht mehr von Kant durchgesehen ist. Jenes Zusammentreffen mit einem seiner Schüler in einem Buchladen stellt sich damit als ein bloßes on dit dar. Wie flüchtig ist überhaupt dieser ganze Abschnitt gearbeitet! Er beginnt mit der starken Behauptung, daß Kant n i e theologische Untersuchungen berührte und enthält dann die feierliche Versicherung, daß Kant sich durch ein so umfangreiches Werk wie Schröckhs Kirchengeschichte durchgearbeitet habe. Daß Kant sich mit Schröckhs Kirchengeschichte eingehend beschäftigt hat, wird auch durch eine gelegentliche Bemerkung von Hasse bestätigt. Als er in dem genannten Werke die Teile gelesen hatte, die von Ketzereien handeln, sagte er: „Man kann in der Lehre von der Gottheit Christi mit keiner Meinung mehr dazwischen kommen, es ist alles erschöpft“ [1]) Damit hat es also seine Richtigkeit. Wie aber steht es mit der sonstigen Kenntnis theologischer Literatur? Borowski setzt, wie wir sehen, die ersten vierziger Jahre als Grenze an, Wald [2]) geht bis in das Jahr 1760. Jachmann [3]) dagegen beliebt in seiner rhetorischen Art einen sehr vollen Ausdruck: „Er besaß eine umfassende Altertumskunde aller Völker und eine ebenso ausgebreitete Kenntnis der alten und neuesten Geschichte. Mit allen diesen Wissenschaften verband er noch eine genaue Kenntnis der Religionsurkunden der Christen, Juden und anderer Völker und v i e l e t h e o l o g i s c h e G e l e h r s a m k e i t. Er las auch bisweilen — dies „bisweilen“ fällt nun wieder sehr ab — theologische Schriften und freute sich über den systematischen Zusammenhang dogmatischer und moralischer Lehrgebäude. So äußerte er sich einmal über Michaelis, daß, wenn man ihm nur das Prinzip, worauf er sein System gegründet, zugebe, alles übrige schlußgerecht auseinanderfolge und vollkommen zusammenhänge.“ Auch Rink [4]) nennt Michaelis. „Seine Kenntnisse des theologischen, dogmatischen und moralischen Systems gingen auch in den späteren Zeiten nie über die dahingehörigen beiden Werke von Johann David Michaelis hinaus, und diese liegen allem, was er in Beziehung darauf gesagt und geurteilt hat, einzig zu Grunde, sowie er, um darüber reden und urteilen zu können, auch einzig nur sie las.“ Michaelis war zwar nicht Professor der Theologie, aber seine Schriften gehören durchaus in dieses Gebiet.

1) a. a. O. S. 29. Anm.

2) H bei Reicke Kantiana S. 13 f.

3) a. a. O. S. 40 ff.

4) a. a. O. S. 27.

Daß Kant dessen exegetische Arbeiten nicht unbekannt waren, beweist der Brief an Hamann vom 8. April 1774, in dem es heißt: Die Orthodoxen „leben schüchtern einen Michaelis ihren vieljährigen Schatz umschmelzen und mit ganz anderem Gepräge versehen." Kant hätte so nicht geschrieben, wenn ihm Michaelis' Leistungen auf dem exegetischen Gebiete ganz unbekannt gewesen wären. Damit fallen die Behauptungen Borowski's hin. Die Moral Michaelis' wird ausdrücklich in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Seite 116 Anm. zitiert. Auch beruft sich Kant in seiner Verantwortung an Friedrich Wilhelm II. auf die von Michaelis in seiner Moral befolgte Methode. Daß er dabei dies Werk als philosophisch anspricht, will nichts besagen. Jachmann und Rink haben also recht, daß Kant Werke von Michaelis gekannt und genau studiert hat. Damit werden wir aber über das Jahr 1760, das Wald als Grenze für Kants theologische Kenntnisse angibt, hinausführt. Das Compendium Theologiae dogmaticae erschien 1760, in deutscher Bearbeitung erst 1787, die Moral wurde sogar erst nach Michaelis' Tode von Stäudlin im Jahre 1792 herausgegeben.[1] Kant hat Stäudlin hochgeschätzt, er hat ihm sogar den Streit der Fakultäten gewidmet. Sollte er nichts von ihm gelesen haben? Durch Briefe[2] Kants an Stäudlin ist sichergestellt, daß dieser ihm seine Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion sowie seine Geschichte des Skeptizismus, die mit besonderer Rücksicht auf Moral und Religion abgefaßt ist, zugesandt hat. Auch mit Ammon und Tieftrunk stand Kant in Verbindung. Von Ammon wissen wir, daß er Kant eine Abhandlung zugeschickt hat[3]. So können wir die Angaben der Biographen ruhig addieren und annehmen, daß Kant doch mehr gekannt hat, als sie anzugeben wissen. Aus Kants eigenen Schriften ist sehr schwer zu entnehmen, ob er auf andere Arbeiten Bezug nimmt und auf welche, da er äußerst selten zitiert. Doch hat Arnoldt wahrscheinlich gemacht, daß er die Wolfenbütteler Fragmente und Lessings einschlägige Schriften gekannt hat.[4] Selbstverständlich hat Kant nicht die gesamte theologische Literatur verfolgt. Das ist einfach eine Unmöglichkeit. Aber er hat auch auf diesem Gebiete solide und keineswegs bloß veraltete Kenntnisse gehabt.

Völlig fehl aber gehen die Urteile, die Kants Ansichten von der positiven Religion und damit seine religionsphilosophische Position mit seiner Unkenntnis der theologischen Literatur in Zusammenhang bringen. So schreibt Rink:[5] „Seine Ansichten der positiven Religion sind aus seinen eigenen Schriften bekannt. Daß ein Mann wie er zu diesen und keinen anderen Resultaten kommen konnte, davon wird sich der überzeugen, der an das Zeitalter und die Art seiner religiösen Jugendbildung zurückdenkt, dabei es aber nicht vergißt, auf der einen Seite seinen Kopf, auf der anderen hingegen *den Mangel an dahingehörigen philologischen und historischer Kenntnissen* bei ihm in Anschlag zu bringen." Ganz ähnlich urteilt Wald:[6] „Seine theologischen Kenntnisse reichen kaum bis ans Jahr

1) Realencyklopädie f. protest. Theol. Bd. IX S. 748.

2) Abgedruckt bei Stäudlin: Geschichte des Rationalismus S. 469 ff.

3) Stäudlin a. a. O. S. 467.

4) Arnoldt: Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung S. 195 ff.

5) a. a. O. S. 68.

6) Bei Reicke: Kantiana S. 13 f.

1760. Was er ehedem in der Schule, im Katechumenenunterricht des Dr. Schultz und zuletzt in dessen dogmatischen Vorlesungen aufgefaßt hatte, das war und blieb seine ganze Kenntnis der positiven Religion. *Kein Wunder, daß er so und nicht anders darüber urteilte.*" Sehr richtig stellt dazu Kraus die Frage: „Aber sind denn nicht nach allem, was Semler, Nösselt usw. vorgebracht haben, die eigentlichen Grundideen, die Kant als angebliches Christentum voraussetzt, noch immer herrschend und nicht bloß de facto, sondern auch de jure geltend?" In der Tat, Kant hat für seine philosophischen Untersuchungen das Christentum, wie er es als Volksreligion kennen gelernt hatte, herangezogen und nicht das Christentum der Theologen, und er hat recht daran getan. Erst von hier aus gewann das Problem, das er sah, seine volle Schärfe. Durchaus richtig hat er erkannt, daß das Christentum des Volkes, das er niemals als quantité negligeable angesehen hat, keineswegs bloß reine moralische Vernunftsreligion war. Es handelt sich für ihn um die Frage, wie in dieser tatsächlich vorhandenen Religion sich die beiden Bestandteile: Moralisch-Religiöses und Uebernatürlich-Historisches, zu einander verhalten, und das war für seine Lage ein durchaus echtes Problem. Ebenso verständnislos ist die andere Aeußerung Wald's:[1] „Er ließ sich's auch sehr angelegen sein, die Produkte seiner Spekulation auf die positiven Wissenschaften und das gemeine Leben anzuwenden. Er gefiel sich besonders in seinen Reflexionen über Pädagogik, Politik, Staatsrecht und Theologie. Allein damit gelang es ihm nicht, da ihm die besten Kenntnisse biblischer Philologie und Kritik abgingen." Auch hierauf hat Kraus gut geantwortet: „Er philosophierte über Theologie, und damit gelang es ihm sehr gut. War das, worüber er philosophierte, nicht unsere Theologie, sondern was anderes, so wird doch wohl seine Philosophie darüber ihren großen Wert behalten, so wie manche Rezension lebt, während das rezensierte Buch vergessen ist, wie z. B. in den Literaturbriefen von Lessing und Mendelssohn dies der Fall ist." Es sieht fast aus, als hätte Wald ein Interesse daran gehabt, das Gewicht der Kantischen Religionsphilosophie möglichst zu verringern. Den höchsten Gesichtspunkt, der hier in Frage kommt, hat allerdings auch Kraus nicht gewählt. Rink und Wald sind der Meinung, daß Kant bei ausgebreiteteren theologischen und historischen Kenntnissen zu anderen Urteilen gekommen wäre. Das heißt nichts anderes, als daß Kant ein anderer hätte sein müssen, als er war, daß er nicht der kritische Philosoph hätte sein, daß er nicht die Kritik der reinen Vernunft hätte geschrieben haben müssen. Auch in seiner Religionslehre kommt ja alles darauf an, was sich a priori ausmachen läßt, und dies a priori ist unabhängig von dem Historischen. Die geschichtliche Wirklichkeit mag so oder anders sein — Kant kann sich durchaus hierin Korrekturen gefallen lassen —, das a priori wird davon nicht berührt. Die ganze philosophische Position Kants muß der angreifen, der eine wirklich fruchtbare Kritik liefern will. Rink und Wald zeigen nur, daß sie in das Verständnis Kants nicht tief eingedrungen sind. Seine Religionsphilosophie hätte dadurch noch nicht ein anderes Aussehen bekommen, wenn er mit der theologischen Literatur der damaligen Zeit eingehender sich beschäftigt hätte.

1) Bei Reicke: Kantiana S. 16.

Kants Stellung zur Kirche als einer Institution des öffentlichen Lebens.

Kant's persönliche Frömmigkeit läßt sich beschreiben, ohne daß dabei der Kirche gedacht wird. Es ist mit wenigen Worten getan. Kant gehört zu den religiös zurückhaltenden Naturen. In seinen Briefen findet sich nichts von religiösen Floskeln. Sehr wenig wissen denn auch die Biographen darüber zu sagen. Rink[1] bemerkt: „Praktische Religiosität kann nur der Fanatiker oder der scheljüchtige Neider seines guten Namens ihm absprechen. Aber er blieb nicht bei der Sittlichkeit allein stehen, sondern erhob sich zuweilen auch zu dem gefühltesten Entgegennehmen Gottes und der Unsterblichkeit. (Dazu die Anmerkung: Es ist kein Widerspruch dagegen, wenn er übrigens ebenso wenig oder noch weniger als andere Menschen davon zu w i s s e n behauptete.) Ich selbst entsinne mich nicht nur mehrerer dahin gehöriger Unterhaltungen, sondern auch einzelner Fälle, in denen er mit einer gewissen rührenden und gerührten Salbung von diesen großen Gegenständen menschlicher Betrachtung sprach. Dabei indessen war es auffallend, wie er zwar oft von dem moralischen, noch öfter aber von dem physiko-theologischen Beweise für das Dasein Gottes bei dergleichen Unterredungen ausging." Es wäre wieder nur zu wünschen gewesen, daß Rink diese einzelnen Fälle angeführt hätte. Im allgemeinen aber wird er, abgesehen von einer notwendig zu machenden Einschränkung, wovon unten die Rede sein wird, richtig beobachtet haben, sowohl was die Frage der Unsterblichkeit, als was die Bevorzugung der teleologischen Betrachtung betrifft. Die Unsterblichkeit war für Kant kein Gegenstand des W i s s e n s, daher war es möglich, daß er sich schwankend äußerte, sobald irgend welche näheren Aussagen darüber gefordert wurden. So berichtet Hasse:[2] „Ich fragte ihn, was er sich denn von der Zukunft verspräche?" Er antwortete nach einiger Tergiversation: „Nichts bestimmtes," einige Zeit vorher, als ihn ein anderer fragte: „Van dem Zustande weiß ich nichts," und noch ein andermal erklärte er sich für eine Art von Metempsychose oder Seelenwanderung." Der Glaube an die Unsterblichkeit war aber bei ihm mit dem Moralischen verbunden. Hasse[3] erzählt, daß er einmal beim Auskleiden gesagt habe: „Lange kann ich nicht mehr leben, aber ich gehe mit reinem Gewissen und mit frohem Bewußtsein aus der Welt, niemandem vorsätzlich Unrecht oder Leids getan zu haben." Als ich hierauf fragte: „Aber wie nun? Wenn's unterm linken Knopfloch nicht so richtig ist?", antwortete er: „Dann muß man restituieren, reparieren und kompensieren, damit man es, soviel möglich, wieder gut mache und die Scharte auswetze." Aehnliches berichtet Wasianski.[4] Nach ihm hat Kant einmal gesagt: „Meine Herren, ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde,, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: „Gott sei gelobt! Ja, wenn ein böser Dämon mir im Nacken säße und mir ins Ohr flüsterte: Du hast Menschen unglücklich gemacht! Dann wäre es etwas anderes." Auch folgende Anekdote mag hier

1) a. a. O. S. 66.
2) a. a. O. S. 29.
3) a. a. O. S. 48.
4) a. a. O. S. 52 f.

eine Stelle finden:[1] „In einer Gesellschaft . . hatte sich das Gespräch auf unseren wahrscheinlichen Zustand in einem anderen Leben, das einstige Wiedersehen unserer hier Geliebten und die Freuden, welche wir dort aus dem Umgange mit den Helden und Weisen der Vorzeit würden schöpfen können, gelenkt. Es wünschte sich der eine mit diesem, der andere mit jenem großen Manne, namentlich mit einem Cicero, Cäsar, Homer, Plato, Newton usw. einst zusammenzutreffen. Als man nun Kanten um seine Meinung befragte, sagte dieser: „In einem anderen Zustande würde ich niemanden früher zu finden wünschen, als meinen alten, treuen Lampe.[2]" Diese kleine Geschichte stimmt ganz gut überein mit der Aeußerung in der von Pölitz herausgegebenen Metaphysik: „Die Gemeinschaft mit allen guten Geistern, worin sich der Geist dann steht, ist der Himmel."[3] Jedenfalls kam Kant alles auf den moralischen Lebenswandel an, mochte es dann mit einem jenseitigen Leben eine Bewandtnis haben, welche es wollte. Auch für Kants persönliches Leben gilt es, daß die Unsterblichkeit etwas ist, was an die Moral sich anschließt, ohne diesen Anschluß aber garkeine Berechtigung hat. Darum soll die Hoffnung auf eine ewige Seligkeit so nicht als Trost verwandt werden, wo Schärfung des Gewissens am Platze wäre. Kant hat sich hierüber in einer Anmerkung der 2. Ausgabe der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft[4]) sehr deutlich ausgesprochen: „Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich, daß sie an ihm einen Tröster haben wollen, nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein), sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu tun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (reparieren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung: „Sei willfährig deinem Widersacher (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat), so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. so lange du noch lebst), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere" usw. An dessen Statt aber gleichsam Opium für's Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andere ihn Ueberlebende: ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nötig gehalten werden kann." Hierher gehört auch noch eine Aeußerung in den losen Blättern aus Kants Nachlaß.[5] Er hat davon gesprochen, daß im Interesse des Staates jedenfalls die Pflege der moralischen Vernunftsreligion liege, während der bloß statutarische Kirchenglaube dadurch schädlich wirken könne, daß er dem Menschen die Seligkeit verbürge, ohne daß dieser sich bessert. Er fährt dann fort: „Wie wollte man sich sonst das so schreckliche Verbrechen eines seines Lebens überdrüssigen, doch aber auf künftige Seligkeit nicht Verzicht tuenden Menschen erklären, der einen anderen Unschuldigen ermordet, um

1) Sie findet sich in einer kleinen Schrift: Kants Leben, eine Skizze. In einem Brief eines Freundes an seinen Freund. Aus dem Englischen. Altenburg bei Karl Heinrich Richter 1799 S. 16 f. Erwähnt auch bei Morpfeld S. 174 f.

2) Bekanntlich sein langjähriger Diener.

3) Zitiert bei Paulsen: Kant S. 258.

4) S. 81.

5) Altpreuß. Monatsschr. XXIV. 1887 S. 658.

darauf, durch priesterliche Bearbeitung vorbereitet, sterben zu können, darum, weil ihm der Geistliche auf diesem Fuß immer noch zur Seligkeit Hoffnung macht, anstatt daß er den Selbstmörder geradezu verdammen würde. Der aufgeklärte Geistliche dagegen würde ihm sagen, er müsse künftig (mit dieser Schuld beladen) vor seinem Richter stehen und könne nur, um seine Schuld nicht noch zu vergrößern, soviel als er tun kann, hier den Schaden, den er angerichtet hat, zu verringern suchen." Kant hat hier offenbar ein bestimmtes Vorkommnis vorgeschwebt. Die oben angezogene kleine Schrift: Kants Leben, eine Skizze, berichtet nun einen solchen Vorgang.[1] „Eines Tages hatte sich um die gewöhnliche Zeit seines Spazierganges ein Soldat an den Weg nach dem holländischen Baum hingestellt, in der Absicht, weil er seines Lebens überdrüssig war, den ersten besten, der ihm aufstoßen würde, zu erschießen, um seinem Dasein durch fremde Hand ein Ende machen zu lassen. Kant war einer der ersten, welche sich sehen ließen, und der Soldat, weil er dachte, daß die Welt an solch einem alten Mann wenig einbüßen würde, legte auf ihn an. Allein soeben bemerkte er ein Kind, welches auf der nämlichen Seite hinter dem Philosophen herkam, änderte seinen Entschluß, machte sich mit Bedacht das Kind zu seinem Ziele und erschoß es auf der Stelle." Dazu die Anmerkung: „In Preußen war es unter der Regierung Friedrichs II. etwas sehr gewöhnliches unter den Soldaten, auf diese Weise sich ums Leben zu bringen. Sie dachten, es sei ein geringeres Verbrechen, ein Kind zu erschießen, als einen Mann, und es konnte dieses durch eine Andacht von wenig Minuten, die ein Geistlicher mit ihnen anstellte, vollkommen wieder verbetet werden." Diese Erzählung unterliegt, auch abgesehen von der Uebertreibung, daß es sich um eine bei den Soldaten Friedrichs II. ganz gewöhnliche Praxis handele, ihrer mangelhaften Bezeugung wegen Bedenken, soweit Kant damit in Verbindung gebracht ist. Etwas ähnliches muß aber, wie Kants Aeußerung beweist, vorgekommen sein. Er konnte durch solche Ereignisse nur in der Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Anschauung bestärkt werden, daß für die praktische Religiosität alles auf das moralische Verhalten ankomme, der Glaube an ein ewiges Leben dagegen keinen Selbstwert, abgesehen von der Moral, habe. Es ist nie zu übersehen, daß für Kant die Unsterblichkeit ein P o s t u l a t der praktischen Vernunft, nicht ein B e d ü r f n i s ist, dem unbedingte Geltung zuerkannt werden könnte.

Daß in Kants Frömmigkeit die fromme Naturbetrachtung nicht fehlte, wird den nicht wunder nehmen, der sich der offenbaren Sympathie erinnert, die Kant dem physiko-theologischen Beweise trotz der an ihm geübten Kritik entgegenbringt. Als Beispiel hierfür hat Hasse[2] folgendes aufbewahrt: „Es ist ein Gott, rief er einst aus, und bewies das aus dem Benehmen der Schwalben gegen ihre Jungen, die, wenn sie sie nicht mehr ernähren können, sie aus dem Neste stoßen, um sie nicht vor ihren Augen sterben zu sehen. Und dabei sprach er viel zu gunsten des physiko-theologischen und teleologischen Arguments für das Dasein Gottes." Doch hielt sich Kant von jeder kleinlichen und schwächliche Teleologie völlig fern. Die großartige Zweckmäßigkeit des Weltalls litt ihm nicht durch die Erfahrung, daß die Naturgewalten so oft

1) S. 30 f.
2) a. a. O. S. 26.

auch zerstören. Denn nicht der sinnliche Mensch und sein Glücksbedürfnis ist Zweck an sich selbst, sondern der moralische Mensch. Die Moralität aber läßt sich auch unter Unglücksfällen behaupten, ja sie kann dadurch zu erhöhter Tätigkeit angeregt werden. Man lese die schöne Schlußbetrachtung in der Geschichte der Vorfälle des Erdbebens,[1] die bereits 1755 geschrieben wurde. Kant zeigt da, wie unberechtigt es ist, wenn der Mensch sich allein als das Ziel der Anstalten Gottes ansieht, wie aber mit dem höheren Zwecke auch alle Verheerungen wohl zusammenstimmen.

Was dagegen Rink von dem „gefühltesten Entgegennehmen Gottes und der Unsterblichkeit" redet, ist entweder als ganz falsch oder als höchst mißverständlicher Ausdruck zu beurteilen. Gott fühlen ist für Kant immer gleichbedeutend mit Schwärmerei gewesen, und damit wollte er nichts zu tun haben.

Kants Frömmigkeit hat mit der des Rationalismus sehr große Aehnlichkeit. Auch ihm ist die Religion vollständig mit den drei Grundbegriffen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit umschrieben. Allerdings ist die Gruppierung und Verknüpfung verschieden. Der vulgäre Rationalismus geht von Gott aus, dessen Dasein ihm eine einfache Vernunftwahrheit ist. Dieser Gott gibt moralische Gesetze, der Mensch befolgt sie durch die Tugend und empfängt als Lohn die Unsterblichkeit. Bei Kant dagegen ist der Ausgangspunkt die Moralität. Sie ist eine unabweisliche Forderung der reinen praktischen Vernunft. Als kategorischer Imperativ hat sie für sich selbst Gültigkeit und bedarf keiner Verbindung mit der Religion. Aber daß die Moral auch w i r k l i c h werde, daß eine moralische W e l t entstehe, dazu sind Unsterblichkeit und Gott unumgängliche Bedingungen, sie werden also postuliert. Gott und seine Gesetzgebung ist also nicht Voraussetzung für die Moral, die Unsterblichkeit nicht ihr Lohn, sondern die Moral ist a b s o l u t e F o r d e r u n g. Daß sie auch m ö g l i c h sei, daß der Mensch ein moralisches Individuum werde, dazu ist unendliche Dauer, also Unsterblichkeit nötig, daß sie das beherrschende Element in der Welt sei, dazu ist Gott erforderlich. So trägt die Moral in Kants Frömmigkeit alles übrige. Damit ist doch auch eine veränderte Stimmung gegenüber dem vulgären Rationalismus gegeben, ein größerer Ernst, eine stärkere Zurückdrängung alles Empfindsamen ist unverkennbar. Der wahrhaft Fromme hat nichts weiter zu tun, als sittlich zu handeln. Er hat damit alles geleistet. Gottesdienstliche Verpflichtungen können kein absolutes Gesetz sein. Für Kants persönliche Frömmigkeit hat die Kirche direkt keine Bedeutung.

Aber die Kirche stand ihm nun doch als Tatsache gegenüber, als unverächtliche Tatsache. Sie war eine wichtige Institution des öffentlichen Lebens, in ihrer Hand lag die Erziehung des Volkes. Es ist oben darauf hingewiesen worden, welch eine bedeutende Wirksamkeit Schultz ausgeübt hat. Kant hat selbst erfahren, daß die Tätigkeit der Kirche notwendig ist. So war er sehr entfernt davon, sie geringschätzig zu betrachten. Ihm war die Kirche eine geschichtliche und praktische Notwendigkeit. In ihr eine Schöpfung von Priesterbetrug zu sehen, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Gewiß ist es für diese Haltung Kants nicht ohne Einfluß gewesen, daß eine so achtungswerte Persönlichkeit wie Schultz damals die kirchlichen Verhältnisse

1) R VI S. 266 ff.

Ostpreußens leitete. Es würde jedoch, wie auch hier bemerkt werden muß, kein zutreffendes Urteil sein, wenn dem Pietismus als solchem diese verhältnismäßige Wertschätzung durch Kant gutgeschrieben würde. Pietisten erwiesen sich nur als brauchbare Werkzeuge für die Absichten Friedrich Wilhelms I. Daß sie brauchbar waren, war außerdem auch großenteils eine persönliche Eigenschaft, nicht pietistisches Erbgut. Es ist wohl zu beachten, in wie nahe Beziehung Kant die Kirche zum Staat, wenn dieser abgekürzte Ausdruck gestattet ist, setzt. Die Geistlichen sind ihm Geschäftsleute der Regierung. Zwar hat Kant in prinzipieller Erörterung scharf zwischen dem gemeinen Wesen nach Rechtsgesetzen und dem nach Tugendgesetzen geschieden. In der Wirklichkeit aber lagen für ihn die Verhältnisse so, daß die Regierung auch die Kirche benutzte, um Einfluß auf das Volk zu haben, und Kant hat das nicht beanstandet. Die Kirche, die er kannte, war eine preußische Institution. Friedrich Wilhelm I. hatte auch die kirchlichen Einrichtungen zu Organen seines Willens gemacht. Friedrich II. war zwar sehr geneigt, in manchen kirchlichen Angelegenheiten auf Ausübung eines Einflusses zu verzichten. Kant selbst hat das erfahren. Er hatte sich an B i e s t e r gewandt, daß dieser sich beim Minister für Besetzung der Pfarrstelle in Cremitten mit Hippel verwende. Am 5. Juni 1785 antwortet Biester,[1]) daß der Minister und das Oberkonsistorium kaum mehr wagen, eine Landpfarre zu besetzen, denn der König bewillige grundsätzlich die Gesuche der Gemeinden, die einen bestimmten Pfarrer sich erbitten, „weil er glaubt, in Dingen, die ihm gleichgültig scheinen, nicht zuviel nachgeben zu können." Aber selbstverständlich stand die unbedingte Oberhoheit des Staates für Friedrich fest. Kirchliche Selbständigkeitsbestrebungen, wie sie im 19. Jahrhundert aufkamen, konnten unter ihm sich nicht geltend machen. Die Ideen des allgemeinen Landrechts, die allerdings weiter greifen, haben einen nachweisbaren Einfluß in der uns hier interessierenden Frage auf Kant nicht gehabt. Sie standen ja auch nur auf dem Papier. Es war nicht daran zu denken, daß unter der Regierung Friedrich Wilhelms II. solche Grundsätze irgend welche praktische Bedeutung erlangen sollten, wie die in den ersten Paragraphen ausgesprochenen.[2]) „Die Begriffe der Einwohner des Staates von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein. Jedem Einwohner im Staate muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden." Man hielt sich wohl an die §§ 13 und 14: „Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen. — Religionsgrundsätze, welche diesem zuwider sind, sollen im Staate nicht gelehrt, und weder mündlich noch in Volksschriften ausgebreitet werden." Diese Paragraphen konnten leicht allerdings sehr im Widerspruch mit dem Geiste des Landrechtes — eine Auslegung erfahren, die die Möglichkeit an die Hand gab, gegen jede mißliebige Aeußerung einzuschreiten. Eine sehr weitgehende Bevormundung, ja eine völlige Knebelung der Geistesfreiheit konnte sich darauf berufen. Die Regierung behielt, wenn sie nur wollte, einen ungeheuren Einfluß auf alle

1) Kants Briefwechsel Bd. X S. 379 f. Nr. 220.

2) Allgemeines Landrecht Teil II, Titel 11 §§ 1 und 2.

kirchlichen Angelegenheiten, die kirchlichen Einrichtungen blieben in jeder Weise abhängig vom Staate. Andererseits erfuhr dadurch alles Kirchliche eine ungemeine Stärkung, weil ihm die Rechtsmittel des Staates zur Verfügung standen. Man muß das wohl im Auge behalten, um in seinem Urteile nicht fehl zu gehen. Daß Kant die Kirche als eine bedeutsame Macht vor sich sah, war keineswegs etwas, das dem Pietismus, sondern dem preußischen Staat zuzuschreiben war. Es würde irrig sein, die Beachtung, die Kant der Kirche hat zuteil werden lassen, vom Pietismus her verstehen zu wollen und etwa zu sagen: Kant hat vor den Leistungen eines Schultz so großen Respekt bekommen, daß er unmöglich die Bedeutung der Kirche übersehen konnte. Auch ohnedies hätte Kant den Einfluß der Kirche auf die Volkserziehung nicht unbemerkt lassen können, übrigens sah ja auch der Rationalismus den Geistlichen in erster Linie als Volkslehrer an.

Wie stand nun Kant zu dieser Kirche? Am kirchlichen Leben, am Gottesdienst hat er sich, wie wir sahen, nicht beteiligt. Ebensowenig hat er direkt mit der religiösen Volkserziehung etwas zu tun haben können. Aber Kant war Universitätslehrer. In dieser Stellung konnte er versuchen, auf die Theologen, die künftigen Volkserzieher, Einfluß zu gewinnen. Er hat es als wünschenswert ausgesprochen, daß die Theologen nach Beendigung ihrer Fachstudien auch noch ein Kolleg über philosophische Religionslehre hörten.[1]) Hat Kant etwas dazu getan, daß die Theologen die Möglichkeit hatten, seinem Vorschlage entsprechend ihre Bildung zu vervollständigen? Hamann[2]) schreibt am 22. Oktober 1783 an Herder über Kant: „Er liest jetzt über philosophische Theologie mit erstaunendem Zulauf." Diese Angabe Hamanns wird durch die Acta generalia der philosophischen Fakultät bestätigt.[3]) Außerdem hat Kant n a c h w e i s l i c h noch zweimal über natürliche Theologie gelesen.[4]) Aber die Biographen scheinen mehr im Auge gehabt zu haben. Borowski erwähnt, daß Kant später zu seinen Vorlesungen noch solche über Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, Anthropologie, physische Geographie hinzugefügt habe.[5]) Allerdings ist Borowski's Angabe nicht genau, da physische Geographie zu den frühesten Vorlesungen Kants gehörte. Immerhin ist diese Notiz nicht einfach von der Hand zu weisen, da Kant sie bei seiner Durchsicht hat stehen lassen. Borowski wird der Meinung gewesen sein, daß Kant öfter über natürliche Theologie gelesen habe, wenn es auch nicht nötig ist, ihn so zu verstehen, daß diese Vorlesung zu Kants ständigen Kollegs gehört habe. Weiter berichtet Borowski:[6]) „Die jungen Theologen besonders lernen von ihm, jener falschen, windigen, viel prahlenden und nichts fruchtenden Aufklärung (wie mancher den Hang, von Bibel und dem darauf gegründeten System sich zu entfernen, nennt) auszuweichen, nicht bloß das System nachbeten, sondern über alles, folglich auch die theologischen Wahrheiten selbst nachdenken: sie überzeugen sich aus seinen Vorträgen, daß seine Moral besonders nicht im Wider-

1) Religion innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 11.

2) Hamanns Schriften, herausgegeben von Roth VI, S. 354.

3) Vgl. Altpreuß. Monatsschr. 1858, Band XXXV S. 499. Anm.

4) Altpr. Monatsschr. a. a. O. und Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung, S. 601 ff.

5) a. a. O. S. 34.

6) a. a. O. S. 85 f.

spruch mit der christlichen Sittenlehre stehe usw." Wo konnten die jungen Theologen das lernen? Es liegt nahe, an das Kolleg über natürliche Theologie zu denken. Freilich kommt auch das über die Moral in Betracht. Auch Jachmann hat offenbar die natürliche Theologie zu den von Kant ständig oder sehr oft gehaltenen Kollegs gerechnet. Er schreibt:[1] „Durch seine Vorlesungen über rationale Theologie wollte er vorzüglich zu einer vernünftigen Aufklärung in Sachen der Religion beitragen, daher er dies Kollegium am liebsten las, wenn viele Theologen seine Zuhörer waren. In einem halben Jahre fanden sich nur wenige Zuhörer für diese Vorlesung ein, daß er sie schon aufgeben wollte. Als er aber erfuhr, daß die versammelten Zuhörer fast alle Theologen wären, so las er doch gegen ein geringes Honorar. Er hegte die Hoffnung, daß gerade aus diesem Kollegio, in welchem er so lichtvoll und überzeugend sprach, sich das helle Licht vernünftiger Religionsüberzeugungen über sein ganzes Vaterland verbreiten würde, und er täuschte sich nicht, denn viele Apostel gingen von dannen aus und lehrten das Evangelium vom Reiche der Vernunft." Dieser Schluß ist nun wieder so stark rhetorisch, daß man unwillkürlich auch gegen das übrige mißtrauisch wird und auch darin starke Uebertreibungen zu finden geneigt ist. Andererseits lauten die Nachrichten zu bestimmt, als daß sie ganz von der Hand zu weisen wären. Die Möglichkeit wird nicht zu bestreiten sein, daß Kant darauf Wert gelegt hat, von Theologen gehört zu werden. Ein Brief des Predigers Lüdeke[2] vom 18. Januar 1781 an Kant spricht dagegen nichts von natürlicher Theologie, obwohl dazu Anlaß gewesen wäre. Er schreibt: „Ihnen allein habe ich die aufrichtigste Karte von dem so verwachsenen Gefilde der Philosophie zu danken, und es bestätigt mir jetzt meine tägliche Erfahrung das, was mir Sulzer sagte, als ich bei meiner Zurückkunft in Berlin meinen Unwillen darüber äußerte, daß ich Theologie hatte in Königsberg studieren müssen: „Danken Sie Gott dafür! Was Sie an theologischen Reichtümern verloren haben, haben Sie dadurch gewinnen können, daß Sie einen Kant genützt haben. Der wird Ihnen auch dereinst in der Theologie viel helfen." Hier ist nur von einem indirekten Gewinn die Rede, der aus Kants Philosophie für die Theologie gezogen werden könne. Hätte Lüdeke bei Kant natürliche Theologie gehört, so würde er anders geschrieben haben. Es wird demnach zu vermuten sein, daß Kant vor jenem zuerst nachweisbaren Kolleg im Wintersemester 1783/84 eine besondere Vorlesung über natürliche Theologie nicht gehalten hat. Andererseits lassen sich die Angaben der Biographen, wenn man sie nicht gänzlich verwerfen will, nur unter der Voraussetzung verstehen, daß Kant diesen Gegenstand öfter behandelt hat. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß die Biographen bei ihren Nachrichten zugleich an die Vorlesungen über die Metaphysik gedacht haben, in deren viertem Teile die rationale Theologie mit behandelt wurde. Wir werden sagen dürfen: Kant hat auf viele Studierende der Theologie einen starken Einfluß ausgeübt, und er hat diesen Einfluß ausüben w o l l e n , wie bereits aus jenem Vorschlage, der die Vorbildung der Geistlichen betraf, entnommen werden kann. Ebenso hat er auf die theologischen Fakultäten und weiter auf die Regierung Einfluß gewinnen

1) a. a. O. S. 31 f.
2) Kants Briefwechsel Band X S. 246 Nr. 147.

wollen zur ordnungsgemäßen Herbeiführung einer wahren Aufklärung und wirklichen Fortschritts auch in sittlich-religiöser Beziehung. Es war ihm geradezu die Aufgabe der philosophischen Fakultät, die drei oberen Fakultäten zu kontrollieren und ihnen eben dadurch zu nützen, und der Regierung durch ihre Opposition gegen die von den anderen Fakultäten vertretenen Anschauungen die Möglichkeit zu bieten, selbst prüfen zu können, was ihr ersprießlich ist oder nicht, wonach dann die Instruktion der Geschäftsleute, d. h. der Geistlichen, Richter und Aerzte vorzunehmen wäre.[1] So hat Kant seinerseits auch auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse mit einwirken wollen. Aber er wollte es auf keine andere Weise tun, als durch das ruhige Aussprechen der Wahrheit. Alles Agitatorische war ihm fremd. Jedoch für diese Aussprache verlangte er nun auch Freiheit. Wir haben eine Reihe kleinerer Abhandlungen von Kant, in denen die Forderung freier Diskussion erhoben und jede Beschränkung hierin abgewiesen wird. Offenbar kam es ihm in diesen Schriften nicht allein auf theoretische Erörterungen, sondern auf Beeinflussung der Oeffentlichkeit, nicht zuletzt der maßgebenden Stellen an. Friedrich II. hatte volle Freiheit in religiösen Angelegenheiten gelassen. Aber wie lange konnte der große König noch leben? Schon waren Anzeichen vorhanden, die auf einen Wandel schließen ließen. Noch bei Lebzeiten Friedrichs ist Kant nicht ohne Besorgnisse gewesen. In einem Brief vom 15. März 1784 antwortet Plessing[2] auf bezügliche Fragen Kants: „Durch Schwärmerei und Aberglauben steht uns allerdings (traurigen Wahrscheinlichkeiten zufolge) wieder große Einschränkung der Denkfreiheit, ja wohl noch was schlimmeres bevor." Er spricht dann von Umtrieben der Jesuiten, wachsendem Aberglauben, der Christentumsgesellschaft Urlspergers und fordert Kant auf, seine Feder für die Sache der Vernunft zu gebrauchen. Welchen Eindruck dieser Brief auf Kant gemacht hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Jedenfalls bringt aber die Abhandlung: Was ist Aufklärung?, die 1784 im Dezemberheft der Berliner Monatsschrift erschien, nicht nur eine warme Anerkennung für den König, sondern auch eine unbedingte Zurückweisung jeden Versuches, die Glaubensweise für immer festzulegen. Zwar ist das gegenwärtige Zeitalter noch kein aufgeklärtes, aber doch eines der Aufklärung, „das Jahrhundert Friedrichs", wie Kant mit warmem Empfinden sich ausdrückt. „Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urteile und Einsichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist."[3] Aber es heißt auch: „Sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, . . . berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung von dem Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig,

1) Vgl. R X S. 276 f. S. 285 f.
2) Kants Briefwechsel Band X S. 348 ff. Nr. 207.
3) R VII S. 152.

und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein."[1] Auch ein Volk hat kein Recht, durch Beschlüsse religiöse Anschauungen für immer festzulegen, noch weniger ein Monarch. „Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchster Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: Caesar non est supra grammaticos, als noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu unterstützen."[2] Wie bald kam eine Regierung ans Ruder, die all das zu ihren Grundsätzen machte, was Kant hier verwarf! Am 17. August 1786 war Friedrich II. gestorben. Noch im Oktober desselben Jahres erschien in der Berliner Monatsschrift der Aufsatz: „Was heißt: sich im Denken orientieren?" Kant tritt damit in der Kontroverse zwischen Mendelssohn und Jakobi auf die Seite Mendelssohns und unternimmt, zu zeigen, „daß es in der Tat bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwängliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nötig fand und anpries, sich zu orientieren."[3] Er warnt mit großer Lebhaftigkeit davor, die Vernunft zu gunsten irgend welcher unkontrollierbarer Vermögen herabzusetzen. Daraus könne nur Willkür und heillose Verwirrung entstehen. „Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen, und, da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken, gar auf und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen."[4] Es klingt wie eine eindringliche Beschwörung angesichts einer drohenden Gefahr, deren Größe viele noch nicht sehen, wenn Kant zum Schluß ausruft: „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein, nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch **sicherlich** einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen."[5] Man sieht, welche Befürchtungen Kant damals bereits hatte.

Bald genug sollte sich zeigen, daß Kant die Lage richtig beurteilte. Wöllner wurde vom Könige zum Minister ernannt. Durch das Religionsedikt

1) R VII S. 149 f.
2) R VII S. 151
3) R I S. 375.
4) R I S. 389.
5) R I S. 390.

vom Jahre 1788, ein bald folgendes scharfes Zensuredikt, das Schema examinationis, das strenge Vorschriften für die Prüfung der Kandidaten des Predigtamts gab, sollte jede freie Bewegung auf religiösem und kirchlichem Gebiete unmöglich gemacht werden. Der § 8 des Religionsediktes bestimmt: „Es muß . . . eine allgemeine Richtschnur, Norma und Regel unwandelbar feststehen, nach welcher die Volksmenge in Glaubenssachen von ihren Lehrern treu und redlich geführet und unterrichtet werde, und diese ist in Unseren Staaten bisher die christliche Religion nach den drei Hauptkonfessionen, nämlich der reformierten, lutherischen und römisch-katholischen Kirche gewesen, bei der sich die preußische Monarchie solange immer wohl befunden hat, und welche allgemeine Norma selbst in dieser politischen Rücksicht durch jene sogenannten Aufklärer nach ihren unzeitigen Einfällen abändern zu lassen Wir im mindesten nicht gemeinet sind. Ein jeder Lehrer des Christentums in unseren Landen, der sich zu einer von diesen drei Konfessionen bekennet, muß und soll vielmehr dasjenige lehren, was der einmal bestimmte und festgesetzte Lehrbegriff seiner jedesmaligen Religionspartei mit sich bringt." Also der preußische Staat sanktioniert gleich drei Wahrheiten auf einmal, die reformierte, die lutherische und die römisch-katholische. Auch Kant hat nie gewollt, daß durch agitatorisches Vorgehen, durch demagogische Umtriebe, revolutionäre Bestrebungen Aenderungen in Religionssachen herbeigeführt würden, aber daß die Diskussion darüber frei bleibe und so die Entstehung besserer Einsichten nicht unmöglich gemacht würde, das hat er allerdings mit Recht gefordert. Ebenso sollten durch das Edikt die einmal bestehenden äußeren Kirchenbräuche für immer festgelegt werden, Bestrebungen, die Kant schon im Jahre 1784 im voraus verurteilt hatte.[1] Kant verfolgte die Vorgänge sehr aufmerksam. Durch seine Berliner Freunde wurde er über manches unterrichtet. Der Buchhändler de la Garde sandte ihm am 10. Februar 1790 Bücher. In dem Begleitbriefe[2] heißt es: „Der Katechismus ist der, welcher bestimmt ist, allen lutherischen Priestern durch eine scharfe Kabinetsordre zu ihrem einzigen Gebrauch beim Unterricht der Jugend anempfohlen zu werden." Kant hat diesen Katechismus auch Borowski zugesandt, wie ein Brief Borowskis vom 6. März 1790[3] beweist, mit dem er das Buch zurück schickt. Leider hat Borowski darin sich nicht darüber geäußert. Jedenfalls hat Kant die Sache für wichtig genug gehalten, um Borowski damit bekannt zu machen. Kiesewetter schreibt am 14. Juni 1791 aus Berlin an Kant:[4] „Daß Ihre Moral diese Messe nicht erschienen ist, hat viel Aufsehen gemacht, weil man sie sicher erwartete. Man erzählte hier allgemein (die Sache ist freilich nur Erdichtung und kann nur Erdichtung sein), der neue Oberkonsistorialrat Woltersdorf habe es beim Könige dahin zu bringen gewußt, daß man Ihnen das fernere Schreiben untersagt habe, und ich bin selbst bei Hofe dieser Erzählung halber befragt worden. — Mit Wöllner habe ich neulich gesprochen, er machte mich mit Lobeserhebungen schamrot und stellte sich, als wäre er mir sehr gewogen, aber ich traue ihm garnicht. Man ist jetzt beinahe

1) Vgl. Was ist Aufklärung? R VII S. 150 f.
2) Kants Briefwechsel Band XI S. 130 Nr. 388.
3) Kants Briefwechsel Band XI S. 137 Nr. 387
4) Kants Briefwechsel Band XI S. 252 ff. Nr. 448.

überzeugt, daß er selbst als Instrument von anderen gebraucht wird, die ihn zwingen, Dinge zu tun, die er sonst nicht tun würde. Dem Könige ist der Herr Jesus schon einige Male erschienen, und man sagt, er werde ihm in Potsdam eine eigene Kirche bauen lassen. Schwach ist er jetzt an Leib und Seele, er sitzt ganze Stunden und weint . . . Bischofswerder, Wöllner und Rietz sind diejenigen, die den König tyrannisieren. Man erwartet ein neues Religionsedikt, und der Pöbel murrt, daß man ihn zwingen will, in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen; er fühlt hierbei zum ersten Male, daß es Dinge gibt, die kein Fürst gebieten kann." Es mag dahingestellt bleiben, wie viel oder wie wenig von dem hier Mitgeteilten richtig ist, jedenfalls gibt der Brief gut die Stimmung wieder, die damals bei vielen herrschte. Und Kant hat diese Stimmung geteilt. Seine Abhandlung: „Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", die 1791 im Septemberheft der Berliner Monatsschrift erschien, brachte einen scharfen Angriff auf das Wöllnersche Regime. Kant findet seine eigenen Anschauungen bei Hiob, die religiöse Unwahrhaftigkeit bei dessen Freunden wieder. „Der Schluß (nämlich des Buches Hiob) ist dieser, daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurteil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beiden Seiten behauptet, so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativer Vernunft und frommer Demut bei sich führen, und Hiob würde wahrscheinlicherweise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seinen Zweifel unverhohlen zu gestehen und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist), diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes in der Person Hiobs vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben."[1] Die Beziehungen sind deutlich. Das Berliner Oberkonsistorium, dem die Oberkonsistorialräte Spalding, Busching, Zöllner, Teller angehörten, leistete den Bestrebungen Wöllners und seiner Genossen Widerstand, es bildete die rühmliche Ausnahme, von der Kant redet. Es war klar, wer mit den religiösen Schmeichlern gemeint war. Sehr scharf spricht sich dann Kant in der Schlußanmerkung[2] über die unbedingte Notwendigkeit der Wahrhaftigkeit in religiösen Dingen aus. Mit Bosheit kann noch immer eine gewisse Tüchtigkeit in äußeren Verhältnissen verbunden sein, die Unaufrichtigkeit aber, die Lüge „ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird." Direkt gegen das Verfahren bei den theologischen Prüfungen sind folgende Sätze gemünzt: „Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen

1) R VII S. 401 f.

2) Vgl. R VII S. 408 ff.

werden, wenn sie anderen gar als Vorschriften auferlegt werden, weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv), zur Last fällt."[1] „Wie bald solche blöde und äußere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren inneren vereinbart werden), wenn sie *Erwerbsmittel* abgeben, allmählich eine *gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens* bringen können, ist leicht abzusehen."[2]

Kants Angriffe waren überaus scharf gewesen. Man kann sich wundern, daß daraufhin noch nichts gegen ihn geschah. In Freundeskreisen war man nicht ohne Besorgnis. So schrieb Jakob[3] am 24. Januar 1792 aus Halle: „Hier und da scheint sich auch die Theologie gegen Ihre Philosophie zu ereifern. Das neu errichtete Religionstribunal ist lange unschlüssig gewesen, ob es nicht Feuer und Schwert gegen dieselbe gebrauchen soll, und Herr Woltersdorf soll schon eine Schrift fertig haben, in welcher die Schädlichkeit der kantischen Philosophie auf das evidenteste dargetan ist." Kant selbst hat in dieser Zeit doch auch Vorsicht geraten gefunden, wie aus einem Briefe an Fichte hervorgeht. Fichte stieß mit seiner Schrift: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" in Halle auf Zensurschwierigkeiten. Er wandte sich an Kant um Rat in einem Briefe vom 23. Januar 1792. Kant antwortete am 2. Februar 1792, daß bei den augenblicklichen Zensurgrundsätzen wenig Aussicht auf Abhilfe sei. Ein Weg wäre noch übrig, falls es gelänge, dem Zensor den Unterschied zwischen einem zweifellosen dogmatischen und einem freien moralischen Glauben begreiflich und annehmbar zu machen, was darauf hinauskomme zu erklären: „Den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichtserzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen. Mein unvorsätzlicher Nichtglaube ist kein vorsätzlicher Unglaube." Kant hält selbst aber für wenig wahrscheinlich, daß dieser Mittelweg einem Zensor werde gefällig gemacht werden können, der nun einmal das historische Credo zur unnachläßlichen Religionspflicht mache. Er setzt hinzu: „Mit diesen meinen in der Eile hingelegten, obzwar nicht unüberlegten Ideen können Sie nun machen, was Ihnen gut däucht, *ohne jedoch auf den, der sie mitteilt, weder ausdrücklich noch versteckt Anspielung zu machen*" . . . Offenbar ist Kant damals nicht ohne Befürchtungen gewesen. Doch passierte die Abhandlung: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten", das erste Stück seiner philosophischen Religionslehre, noch die Berliner Zensur und wurde im Aprilheft 1792 der Berliner Monatsschrift gedruckt. Dagegen mußte ihm Biester in einem Briefe vom 18. Juni 1792 melden, daß dem zweiten Stücke von der Zensur die Druckerlaubnis verweigert worden sei. Als Ersatz schickte er Biester die Abhandlung über den Satz: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der zweiten gegen Hobbes gerichteten

1) R VII S. 405 Anm.

2) R VII S. 405.

3) Kants Briefwechsel Band XI S. 305 f. Nr. 470.

Nummer dieses Aufsatzes kommt er auf die bereits früher verteidigte These zurück, daß ein Volk gar kein Recht habe, in Religionssachen bleibende Bestimmungen zu treffen. Auch ein in diesem Sinne gegebenes Gesetz wäre nicht als der eigentliche Wille des Monarchen anzusehen, und so müßten Gegenvorstellungen zulässig sein.[1] Das geht direkt gegen Wöllners Religionsedikt. Doch verwirft Kant „wörtlichen" (d. h. wohl agitatorischen) oder tätlichen Widerstand. Sehr charakteristisch sind die folgenden Aeußerungen: „Der nichtwiderspenstige Untertan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht tun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben **kann**, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urteilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrtum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht, so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugnis zustehen, seine Regierung über das, was von den Verfügungen derselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Untertanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm noch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentiert, Untertanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntnis von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. **Dem Oberhaupte aber Besorgnis einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt so viel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken.**"[2] Es ist deutlich, woran Kant mit diesem letzten Satze denkt. Er hatte sich durch das Druckverbot, von dem das zweite Stück seiner Religionslehre betroffen worden war, nicht einschüchtern lassen. Auch dachte er nicht daran, seine Religionslehre im Schreibpult liegen zu lassen. Die Königsberger theologische Fakultät erklärte, einem Antrage Kants[3] entsprechend daß die zu einem Buche vereinigten vier Stücke der Religionslehre als philosophisch nicht unter ihre Zensur fielen, und die philosophische Fakultät in Jena erteilte durch ihren damaligen Dekan Hennings das Imprimatur.[4] So erschien noch

1) Kants Briefwechsel Band XI S. 366 Nr. 472. R S. 217.

2) R VII S. 216 f.

3) Der Entwurf des Schreibens an die theologische Fakultät in Kants Briefwechsel Band XI S. 344 Nr. 494.

4) Vgl. Emil Arnoldt: Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben usw. in Altpr. Monatsschr. Band 35 S. 345 ff.

im Jahre 1792 die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Man konnte gespannt sein, wie Wöllner dies Verfahren aufnehmen würde. Kiesewetter[1] gibt in einem Briefe vom 15. Juni 1793 dem Ausdruck: „Ich bin sehr begierig zu hören, was unsere Theologen und vorzüglich, was unsere Ketzerrichter dazu sagen werden, da sie den Druck . . . doch nicht haben hindern können." Daß Kants Buch vielen Anstoß tatsächlich erregt hat, zeigt ein Brief Bouterweks[2] vom 25. August 1793. „Wie trübselige Urteile habe ich nicht anhören müssen über Ihr mir so teures und wertes Buch über Vernunftreligion, wofür ich Ihnen noch meinen herzlichsten Dank schuldig bin! So überall aufklären, meinen diese Herren, stehe nur einem Leibniz wohl." . . Aber es geschah nichts. Auch die zweite Auflage des Buches kam 1794 heraus, ohne daß gegen Kant etwas unternommen wurde. Möglicherweise hat das Erscheinen der Abhandlung: Das Ende aller Dinge im Juniheft 1794 der Berliner Monatsschrift den direkten Anlaß gegeben, gegen Kant einzuschreiten, obwohl die darin enthaltenen Angriffe weniger deutlich sind als die in den früheren Veröffentlichungen. Immerhin konnte Wöllner sich getroffen fühlen. Kant[3] hatte davon gesprochen, daß die vollkommene Weisheit allein Gottes sei, daß es bei den Menschen nicht ohne viele Versuche und Veränderungen gehe, bei denen oft freilich recht viel törichtes geschehe. Aber wenn diese Versuche einmal etwas Gutes zustande gebracht hätten, wie es in der fridericianischen Aera der Fall gewesen wäre, dann sollte man es dabei lassen. Kant warnt davor, dem Christentum seine Liebenswürdigkeit zu nehmen, indem man eine Autorität zu ihm hinzutut. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde), so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengesetzter Prinzipien) stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden, und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen, alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten."[4] Wöllner konnte annehmen, daß seine Bestrebungen hiermit getroffen sein sollten und daß ihm selbst vielleicht die Rolle des Antichrist zugewiesen würde. Sehr bald tauchten denn auch Gerüchte auf, daß Kant gemaßregelt worden sei. Campe[5] schreibt am 27. Juni 1794 an ihn: „Zum Erstaunen aller denkenden und gutgesinnten Menschen verbreitet sich hier das Gerücht, daß es der blinden Glaubenswut gelungen sei, Sie in den Fall zu setzen, entweder die Wahrheiten, die Sie ans Licht gezogen und verbreitet haben, für Unwahrheiten zu erklären oder Ihr Amt, das Sie so sehr verherrlicht haben, niederzulegen." Campe hofft zwar, daß dieses Gerücht eine Erdichtung sei, bietet aber für den Fall, daß es sich bewahrheiten sollte,

1) Kants Briefwechsel Band XI S. 421 Nr. 547.

2) Kants Briefwechsel Band XI S. 480 Nr. 558.

3) Vgl. R VII S. 422 ff.

4) R VII S. 427.

5) Kants Briefwechsel Band XI S. 498 Nr. 597.

Kant in seinem Hause eine Zufluchtsstätte an. Kant glaubte damals nicht an die Möglichkeit einer Maßregelung. Er ist sich keiner Verletzung der Gesetze bewußt und so hält er, wie er in seiner Antwort auf Campes Brief am 16. Juli schreibt, eine solche Zumutung oder Androhung kaum für möglich.[1] Aber am 1. Oktober 1894 erging an ihn jene bekannte Kabinetsordre, die ihm Herabwürdigung des Christentums vorwarf und seine Verantwortung forderte. Kant verteidigte sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe und gab zugleich das Versprechen, die religiösen Dinge weder in Schriften noch in Vorlesungen weiter zu berühren.[2] Er fügte sich also. Denn er hielt es für Pflicht, der Obrigkeit gehorsam zu sein. Es ist für ihn charakteristisch, was Borowski berichtet. Er hat diesen einmal sehr herzlich ermahnt, „für einer Assessur bei der in der Wöllnerschen Epoche angeordneten geistlichen Examinationskommission sich zu hüten, wenn aber doch ein nicht zu umgehender Auftrag dazu erfolgte, ja an dem Buchstaben des Religionsedikts, das vom Könige sanktioniert wäre, aufs genaueste zu halten."[3] Nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. hielt er sich von seinem Versprechen entbunden und legte nun noch einmal im Streit der Fakultäten die Gedanken dar, von deren Verwirklichung er den moralisch-religiösen Fortschritt erwartete.

So war Kant bemüht, im Interesse einer freiheitlichen Entwickelung auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einzuwirken, und er war sich bewußt, damit eine Pflicht zu erfüllen. Aber es ist wohl zu beachten: er erfüllt diese Pflicht als religiös-sittliche Persönlichkeit, als Staatsbürger, nicht in dem lebendigen Bewußtsein, ein Glied der Kirche zu sein. Für ihn war die Kirche wohl eine wichtige Institution im Hinblick auf die religiös-sittliche Volkserziehung und deshalb lag ihm daran, auch an seinem Teile mitzuwirken, daß sie ihre Aufgabe erfülle, aber ein eigentlich persönliches Problem ist sie ihm nicht gewesen, er konnte auch außerhalb ihres Schattens stehen.

Die Kirche in Kants Religionsphilosophie.

Bemerkungen
zu der Frage nach der Entstehung der Religionsphilosophie Kants.

Es ist eine wissenschaftliche Forderung, geschichtliche Erscheinungen nicht nur isoliert zu betrachten, sondern sie in einen größeren Zusammenhang hineinzustellen und womöglich abzuleiten. Unzweifelhaft haben ja auch die Allergrößten sehr viel aus Ueberlieferung und Umgebung empfangen, es ist auch bei ihnen nicht alles originale Produktion. Zur Erklärung von Kants Religionsphilosophie ist auch der Pietismus herangezogen worden. Schon Borowski hat dahingehende Bemerkungen gemacht, wenn er den sittlichen Rigorismus Kants in Verbindung mit dem Pietismus des Elternhauses bringt. Erdmann[4] drückt sich vorsichtig aus: „Das Christentum, das Kant in seinen religiösen Schriften vor Augen hat, steht der pietistischen Auffassung des-

1) Kants Briefwechsel Band XI S. 497 Nr. 600.

2) Von einer ausführlichen Darstellung dieser Angelegenheit nehme ich absichtlich Abstand, da diese Dinge öfter behandelt sind und ich neues Material nicht beizubringen vermag.

3) a. a. O. S. 144 f. Vgl. auch Wald und Kraus bei Reicke: Kantiana S. 18.

4) Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit S. 142.

selben am nächsten. Das gibt sich nicht bloß dadurch kund, daß er den Schwerpunkt des Christentums wie den aller Religion in die praktisch sittliche Bedeutung desselben verlegt, sondern auch darin, daß er die theoretischen Glaubensmeinungen im wesentlichen in der Gruppierung auffaßt, die dem Pietismus als die gebotene erschien. Seine Darstellung der Erbsünde, der notwendigen Wiedergeburt, der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, der Bedeutung der Persönlichkeit Christi und ihrer Erlebnisse beweisen dies deutlich. Wir können noch mehr behaupten. Auch der Gegensatz zwischen Kirchentum und Pfaffentum, der sich ihm aus der praktischen Fassung der Religion ergibt, spiegelt in seinem zweiten Gliede mittelbar die Auffassung des religiösen Lebens der Menschen durch den Pietismus wieder. Der Fetischdienst, den das Pfaffentum fordert, erinnert auf das lebhafteste an die engherzige pietistische Beschränkung der Lebenstätigkeit, der er während seiner Jugend unterworfen war, an die Veräußerlichung der religiösen Gesinnung durch ihre Uebertragung auf das ganze Gebiet des Lebens, wie sie der rigoristische Pietismus zur Folge hatte." Damit ist im wesentlichen nur ein negatives Verhältnis behauptet, und es scheint fraglich, ob Erdmann den Pietismus zur Erklärung der eigenen religions-philosophischen Ueberzeugungen Kants heranziehen würde. Mehr positive Resultate verspricht sich von der Berücksichtigung des Königsberger Pietismus Hollmann, der das Verdienst hat, in seiner Abhandlung: Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants[1]) auf eine Anzahl von Schriften des Königsberger Pietismus hingewiesen und verschiedene Grundpositionen Kants mit Gedanken des wolffianisierenden Pietismus konfrontiert zu haben.

In den biographischen Ausführungen dieser Abhandlung habe ich die Ansicht vertreten, daß eine nachhaltige Einwirkung des Pietismus auf Kants Lebenshaltung sich nicht behaupten lasse. Doch habe ich offen gelassen, daß möglicherweise in der Religionsphilosophie Kants sich Pietistisches finde. Es geschieht ja manchmal, daß theoretisch noch festgehalten wird, was aus dem Leben längst ausgeschieden ist. Doch wird es gut sein, die wirklichen Verhältnisse in Kants Leben sich deutlich zu machen. G e h e r r s c h t hat der Pietismus in Königsberg nur bis 1740. Von da ab beginnt seine allmähliche aber sichere Zurückdrängung in den führenden Kreisen des geistigen Lebens. Kant hat zwar noch die dogmatischen Vorlesungen des Friedrich Albert Schultz gehört und in einem nahen Verhältnisse zu dem gleichfalls pietistischen Professor Knutzen gestanden. Aber Knutzen war ein sehr zahmer Pietist, und Kant interessierte er nur als Philosoph und Mathematiker, wenigstens haben wir keinen Anhalt in den vorhandenen Quellen dafür, daß Knutzens religiöse Ueberzeugungen auf Kant gewirkt haben. Jedenfalls hörten mit dem Jahre 1746, als Kant die Universität verließ, auch diese persönlichen Beziehungen auf. Seit dieser Zeit wissen wir nichts von einem Umgange mit Pietisten. Man überlege sich, was das sagen will. Kant war damals 22 Jahre alt. Als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft herauskam, stand er im 70. Lebensjahre, es waren also 47 Jahre hingegangen. Bei einem Manne ohne geistige Selbständigkeit wäre ja hierauf vielleicht nicht zu viel Gewicht zu legen. Aber bei Kant, dessen Denken seit Ende der sechziger Jahre sich so durchaus eigen-

1) Altpr. Monatsschr. Band 36.

tümlich gestaltete, muß dieser Umstand in Erwägung gezogen werden. Ein günstiges Vorurteil wird damit für pietistische Beeinflussung nicht gewonnen. Freilich läßt sich allein von diesen Ueberlegungen her keine Entscheidung treffen.

Borowski[1]) macht die beiläufige Bemerkung: „Vielleicht findet man die sichere Anekdote merkwürdig, daß Kant, ehe er die Religion innerhalb usw. zum Abdruck geben ließ, einen unserer ältesten Katechismen „Grundlegung der christlichen Lehre" (ohngefähr aus den Jahren 1732—33) ganz genau durchlas. Hieraus wird sich die Sonderbarkeit mancher Behauptungen in dieser Schrift und die darin hervorstechende Neigung, seine Philosopheme der in den benannten Jahren herrschenden Terminologie und Exegese unterzulegen, ganz leicht erklären lassen." Diese Stelle ist Erdmann und Hollmann aufgefallen. Erdmann begnügt sich mit der Bemerkung, daß es sich *vermutlich* um ein pietistisch angehauchtes Lehrbuch handle. Hollmann hat Borowskis Andeutung weiter verfolgt, und es ist ihm gelungen, den Katechismus auf der Königsberger Bibliothek zu finden. In einem Bändchen katechetischer Schriften sind zwei Katechismen vorhanden, die den Titel führen: Grundlegung der christlichen Lehre oder notwendige Fragen, denen Kindern vorzulegen, welche confirmiret und darauf zum Heil. Abendmahl gelassen werden wollen. Der zweite dieser Katechismen ist nur eine Erweiterung des ersten. Während der erste 319 Fragen und Antworten enthält, weist der zweite 364 auf. Inhaltlich ist damit nichts geändert. Für unseren Zweck kommt der zweite allein in Betracht, da sich in ihm alles auch findet, was im ersten steht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Borowski diesen Katechismus im Auge gehabt hat. Hollmann behauptet nun, daß in jener Bemerkung Erdmanns, es handle sich *vermutlich* um ein pietistisch angehauchtes Lehrbuch, das vermutlich jetzt gestrichen werden könne. Er sieht den pietistischen Charakter vor allem im Schlußgebet, in der Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung, in den Ausführungen zum 6. Gebot.[2]) Aber ausgesprochen pietistisch ist das Schlußgebet nicht. Aehnliche Gebete finden sich auch sonst. Mit der Behauptung einer Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung muß man gerade bei Katechismen sehr vorsichtig sein. Was so aussieht, kann einfach auf alter katechetischer Tradition beruhen. Um ein Urteil zu ermöglichen, setze ich die betreffenden Fragen und Antworten des Katechismus hierher. Frage 170: Was ist der wahre Glaube? Antwort: das lebendige Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo Jesu, das der heil'ge Geist in einem zerknirschten Herzen würcket, welches auch den Menschen verändert und zu guten Wercken antreibet. Gal 5, 6. Frage 171: Welches ist des wahren Glaubens Kraft und Würckung? Antwort: Er macht den Menschen gerecht und heilig. Frage 172: Wie macht der Glaube gerecht? Antwort: Er ergreift Christum, eignet sich dessen Verdienst zu und erlanget dadurch Vergebung der Sünden. Frage 173: Wie macht der Glaube heilig? Antwort. Er tötet den alten Adam, ändert das Herz und richtet darinn das Bild Gottes wieder an. Das ist alles gut orthodox. Doch sehen wir weiter. Frage 175: Was ist Heiligung? Antwort: Diejenige Würckung des heiligen Geistes, da er uns rechtfertigt, wiedergebieret und erneuert. Frage 176: Was

1) a. a. O. S. 172.
2) a. a. O. S. 42.

ist Rechtfertigung? Antwort: Da Gott aus lauter Gnade einem Bußfertigen seine Sünde vergibt. Die Erklärung der Rechtfertigung ist wieder durchaus orthodox. Aber allerdings ist in der Antwort 175 die Heiligung der übergeordnete Begriff, der unter sich Rechtfertigung, Wiedergeburt und Erneuerung befaßt. Doch nun ist nicht zu übersehen, daß der Katechismus in seinen Auszügen überall von Luthers kleinem Katechismus beeinflußt ist. Ganz unverkennbar ist der Anschluß an die Erklärung des dritten Artikels. Hier fehlt bekanntlich die Rechtfertigung überhaupt, und die Tätigkeit des heiligen Geistes wird dahin beschrieben, daß er beruft, erleuchtet, heiliget. Damit sind gleichsam drei Rubriken angegeben. Wenn nun ein Katechismus diese benutzen und dabei eine ausgeführtere Heilsordnung geben wollte, so konnte er die Rechtfertigung nicht gut anders als in der dritten Rubrik unterbringen. Die Unterordnung der Rechtfertigung unter den Begriff der Heiligung ist also nicht von den Eigentümlichkeiten der pietistischen Dogmatik, sondern vom lutherischen Katechismus her zu erklären. Bemerken möchte ich noch, daß die *Erweckung* nicht vorkommt. Ich lege nicht zu viel Gewicht darauf, immerhin mag es notiert sein. Endlich verweist Hollmann auf das 6. Gebot. Frage 271 lautet: Auf wie vielerley Art und Weise geschiehet Hurerey und Ehebruch? Antwort: Auf dreyerley Weise: im Hertzen, durch unreine und unzüchtige Gedanken, mit Worten und Gebärden, schändlichen Worten und geile Betastung und *Täntze*, und in der That selbst, durch fleischliche Vermischung. Hollmann sieht in der Erwähnung des Tanzens vor allem den pietistischen Charakter, vielleicht nicht mit Unrecht. Ich leugne auch garnicht, daß der Katechismus einen Pietisten zum Verfasser hat. Aber jedenfalls ist der Pietismus so temperiert, daß wirklich charakteristisches nicht zum Vorschein kommt. Es handelt sich bei diesem Katechismus viel weniger um Neuarbeit, als um katechetische Tradition. Schon diese Erkenntnis ist geeignet, die Erwartungen bezüglich des Einflusses des Katechismus auf Kant herabzustimmen. Auch Hollmann erklärt, daß von mechanischer Abhängigkeit keine Rede sein kann.[1]) Eine Vergleichung des biblischen Spruchmaterials ergibt, daß 16 Bibelworte oder Anklänge an solche bei Kant im Katechismus sich nicht finden, 20 allerdings gemeinsam sind. Wir haben oben gesehen, wie gut Kant die Bibel kannte. Kügelgens angeführte Arbeit hat auch gezeigt, in welch' großem Umfange Kant Bibelstellen benützt hat, sodaß es jedenfalls nicht nötig ist, den Katechismus zur Erklärung heranzuziehen. Aber Hollmann möchte nun doch nicht von dem Gedanken, den Borowski ausgesprochen hat, lassen. Er schreibt:[2]) „Dagegen läßt sich konstatieren, daß die Religion innerhalb usw. augenscheinlich auf die theologischen Kunstausdrücke Rücksicht nimmt und sich hierin an den Katechismus anschließt." Er verweist auf Worte, wie Erbsünde, Sündenfall, Wiedergeburt, Stand der Erniedrigung, sichtbare und unsichtbare Kirche, Berufung, Genugtuung, Erwählung, Dreieinigkeit usw. Aber ist es nötig, für deren Gebrauch den Katechismus zur Erklärung heranzuziehen? Kant ist doch auch ohnedies mit der dogmatischen Terminologie vertraut gewesen. Außerdem verwendete er öfter die lateinischen Ausdrücke. Ich notiere: propensio, concupiscentia, fragilitas, impuritas, corruptio, peccatum originarium, peccatum derivativum, cultus spurius, universalitas vel

1) a. a. O. S. 44.
2) a. a. O. S. 45.

omnitudo distributiva, ministerium, fides sacra, fides statutaria, fides elicita, fides imperata, officium liberum, officium mercennarium, argumentum a tuto. Es ist klar, daß Kant seine Kenntnis dieser Dinge doch noch anderswo her hat als aus dem Katechismus. Nur dann läßt sich Abhängigkeit vom Katechismus in dieser Beziehung behaupten, wenn bestimmte Ausdrücke in ganz charakteristischer Weise dort gebraucht wären und Kant sich an diesen außergewöhnlichen Sprachgebrauch angeschlossen hätte. Das aber läßt sich nicht erweisen. Auf so allgemeine und geläufige Ausdrücke wie die oben angeführten läßt sich nichts gründen. Auch auf inhaltliche Beziehungen verweist Hollmann. Nach Kant sei der Mensch von Natur böse, und dieses Böse sei radikal, angeboren. Aehnlich äußere sich der Katechismus zur Frage der Erbsünde. Aber Kant unterscheidet gerade seine Auffassung vom radikalen Bösen sehr scharf von der theologischen Anschauung der Erbsünde. Er nennt die Anerbung die unschicklichste Vorstellungsart von allen, die über den Ursprung des Bösen im Menschen gebildet sind.[1] Daß sich Aehnlichkeiten auffinden lassen, ist ja gewiß nicht zu bestreiten, aber sie ließen sich auch zwischen Kants Werk und jeder anderen Dogmatik und jedem anderen Katechismus entdecken. Sie beweisen also nichts. Vor allem aber wird in keiner Weise durch den Tatbestand bestätigt, daß sich die *Sonderbarkeit mancher Behauptungen in Kants Religionslehre* aus dem Katechismus erklären lasse, und das ist doch das eigentlich Charakteristische in der Angabe Borowskis. Welches sind denn diese sonderbaren Behauptungen Kants, die nur aus dem Katechismus verständlich wären? Es ist ja möglich, daß Kant jenen Katechismus gelesen hat, aber von einem nennenswerten Einfluß kann nicht die Rede sein. Hollmann hat sich durch Borowski irre führen lassen, wenn er seine Untersuchung dahin zusammenfaßt: „Zieht man nun noch in Betracht, wie Kant, wo es irgend möglich ist, bisweilen mit großer Künstlichkeit die Anschauungen der christlichen Religion, die Ausdrucksweise der Bibel und der Dogmatik berücksichtigt, indem er überall den Vernunftgehalt herauszustellen sucht, so kann man in der Tat begreifen, daß Kant seine Religion innerhalb usw. gewissermaßen als Gegenstück gegen jenen Katechismus, den er vorher gelesen hatte, als einen Katechismus der reinen Vernunftreligion geschrieben hat."[2] Dies Urteil geht eigentlich noch über Borowskis hinaus. Ich halte es nicht für richtig. Nach meiner Meinung kann die Angabe Borowskis ignoriert und als Anekdote, wie er sie ja selbst nennt, angesehen werden. Anekdoten sind in der Regel mehr anziehend als wahr. Für die Frage nach dem Einfluß des Pietismus auf Kants Religionsphilosophie schalte ich also den Katechismus aus.

Damit ist freilich noch nicht jeder Einfluß des Pietismus überhaupt abgewiesen. Hollmann unternimmt es nun, an zwei Hauptpunkten die Tatsächlichkeit dieses Einflusses nachzuweisen, nämlich an dem Verhältnis der Religion zur Vernunft und zur Sittlichkeit. Er bemerkt selbst, daß nach Schultz' Vorgänger Lysius über die Vernunft recht abschätzig geurteilt habe.[3] Bei Schultz ist das anders. Er hält die Vernunft hoch, auch wenn er die

1) Religion innerhalb usw. S. 41.
2) a. a. O. S. 48.
3) Vgl. a. a. O. S. 56.

geoffenbarten Wahrheiten mit der Leibniz-Wolffischen Terminologie für übervernünftig erklärt. Sollte nicht da schon hier gefragt werden: Spricht in diesen Urteilen nicht der Wolffianer Schultz und nicht der Pietist? Und wenn nun Schultz fordert, daß die Theologie ihre Sätze nach scientifischer, d. h. mathematischer Lehrart abhandeln solle, so würde Kant dagegen Einspruch erhoben haben, der die Anwendbarkeit der mathematischen Methode verworfen hat. Die Mathematik läßt sich wohl philosophisch, nicht aber die Philosophie mathematisch behandeln. Doch das ist eine Frage der Methode, es mag nicht zu viel Gewicht darauf zu legen sein.

Hollmann führt nun weiter aus:[1] „Wir dürfen es als gesichertes Resultat betrachten, daß der Königsberger Pietismus die Gesamtheit der religiösen Vorstellungen auf zwei konzentrische Kreise verteilt, von denen wir den einen mit unserer Vernunft völlig durchmessen können, während der andere ihr verschlossen bleibt, ausgenommen, daß sie auch in ihm eine gewisse Ordnung, einen Zusammenhang herstellen kann. Wir sind damit an dem Punkt angelangt, an dem die Aehnlichkeit der Stellung Kants ganz deutlich wird. Kant unterscheidet sich von der pietistischen Betrachtungsweise hauptsächlich dadurch, daß er die übernatürlichen Wahrheiten, die dem Verstand nicht zugänglich sind, nicht in Anspruch nimmt, ohne aber ihre Möglichkeit und Wahrheit direkt zu leugnen. Prinzipiell hat Kant dieselbe Anschauung wie der Königsberger Pietismus. Auch für ihn gibt es zwei Kreise in dem Gebiet der Religion. Doch muß die Religion, wenn man nicht auf ihre Allgemeinheit verzichten will, nur das enthalten, was jeder durch die Vernunft einsehen kann. Kant hält sich somit lediglich in dem einen der beiden Kreise auf. Wenn aber Kant jene Scheidung in vernunftgemäße und übernatürliche Stücke der Religion vornimmt, ist von der pietistischen Betrachtungsweise bis zu der seinigen nur ein Schritt. Wenn es möglich war, das durch die Vernunft Erkennbare von dem sie Uebersteigenden zu scheiden, dann mußte es ebensogut möglich sein, die natürlichen Wahrheiten zu isolieren und für sich zur Darstellung zu bringen, kurz eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu schreiben." Das klingt sehr bestechend, aber ich glaube, daß diese Konstruktion eine genauere Prüfung nicht aushält. Abgesehen davon, daß jene Verteilung der religiösen Vorstellungen auf zwei konzentrische Kreise nicht spezifisch pietistisch ist, da sie ebenso bei der Orthodoxie wie bei Theologen Leibniz-Wolffischer Richtung vorhanden ist,[2] ist zu beachten, daß die beiden Kreise bei Kant und bei dem Pietismus in ihrer Bedeutung nicht übereinstimmen. Schon ihre Wertung ist grundverschieden. Wenn Hollmann bemerkt, daß Kant sich nur in einem von beiden aufhalte, so muß man sagen: ja, und zwar in dem anderen. Denn während dem Pietismus alles auf die übernatürlichen Wahrheiten ankam, die ihm doch erst die eigentliche Religion waren, sieht Kant die wirkliche Religion gerade in dem, was die Vernunft von sich aus darüber sagen kann. Aber auch der Inhalt ist verschieden. Das Natürliche bei Kant deckt sich nicht mit dem Natürlichen des Pietismus. Kants natürliche Religion ist auf die praktische Vernunft gegründet, die natürlichen Religionswahrheiten des

1) a. a. O. S. 61 f.
2) Hollmann würde das nicht leugnen. Vgl. a. a. O. S. 557.

Pietismus auf die theoretische Vernunft. Was dem Pietismus als natürliche Wahrheit erscheint, würde Kant zum größten Teile als Erschleichungen der Vernunft ansehen. Es war ja gerade Kants Bemühen, die landläufige natürliche Theologie in ihrer Haltlosigkeit zu zeigen. Die übernatürliche Offenbarung bietet dem Pietismus den wesentlichen Inhalt der Religion dar, für Kant ist sie inhaltlich bedeutungslos, sie kann höchstens dazu geeignet sein, die Vernunftreligion zu introduzieren. Während in der Betrachtungsweise des Königsberger Pietismus, z. B. bei Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, sich aus den Grundverhältnissen der natürlichen Religionswahrheiten selbst die innere Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung ergibt, ist bei Kant die Vernunftreligion sich selbst genug. Höchstens ließe sich sagen, daß früher einmal eine übernatürliche Offenbarung notwendig gewesen sein mochte, um die in der *reinen* Vernunft ewig vorhandene Religion auch in das empirische Bewußtsein zu erheben, um also die psychologischen Hemmungen zu beseitigen, die dem Hervortreten der reinen Vernunftreligion entgegenstanden. Weiter kann die übernatürliche Offenbarung, vorausgesetzt, daß es eine solche gibt, nichts leisten. Ist die reine Vernunftreligion einmal in das empirische Bewußtsein der Menschheit getreten oder, wie Kant sich ausdrückt, öffentlich geworden, so kann sie mehr und mehr alle Stützen der übernatürlichen Offenbarung entbehren. Inhaltlich gibt ja diese Offenbarung nichts, sie vermag eben nichts weiter zu leisten, als den Inhalt der reinen Vernunftreligion in das empirische Bewußtsein zu erheben. Das ergibt sich ganz deutlich aus der Stellung, die Kant zu den Geheimnissen in der Religion einnimmt. Auch er kennt solche Geheimnisse. Aber sie entstehen aus der Vernunft selbst, sie sind gewisse Grenzbegriffe, auf die wir stoßen, wenn wir auf Grund der reinen Vernunftreligion die Frage aufwerfen, was Gott zur Realisierung der moralischen Welt tue. Aber diese Frage bleibt ohne Antwort, das Tun Gottes ist ein undurchdringliches Geheimnis. Auch eine übernatürliche Offenbarung vermöchte uns nichts zu offenbaren, notwendigerweise würden alle ihre Versuche, unsere Erkenntnis über die Einsichten der reinen Vernunftreligion zu erweitern unserem Bewußtsein absolut transscendent bleiben. So ist die Formulierung von den zwei konzentrischen Kreisen, die allerdings auf Kant selbst zurückgeht,[1]) wenn sie das Verhältnis des Pietismus zu Kant erläutern soll, geeignet, den Tatbestand zu verdecken. Kant selbst hat dieses Bild von zwei konzentrischen Kreisen nicht im Hinblick auf den Pietismus gewählt. Er sollte ihm zur Erläuterung des Titels seines Werkes: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dienen. Er wollte damit sagen, daß es sich für ihn um einen *philosophischen* Versuch handle, daß er damit nicht in das Gebiet der theologischen Fakultät übergreife, und diese Fakultäten waren doch damals nichts weniger als pietistisch. Sehr auffällig ist, wie oft Kant auf diesen Titel zurückkommt, sei es direkt, sei es wenigstens andeutungsweise. Es ergibt sich aus den Aeußerungen, die sich darüber finden, daß Kant schon durch den Titel hat ausdrücken wollen, daß es ihm fern liege, Anstoß zu erregen. In keiner Weise habe er das Christentum oder die Schriftlehre oder den Glauben einer Kirche antasten wollen. Nur das habe er zur Dar-

1) Religion innerhalb usw. (fortan zitiert als Rel.) Vorrede zur 2. Auflage

stellung bringen wollen, was von der gesamten positiven Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft liege, was außerhalb dieser Grenzen sich befinde, darüber habe er kein Urteil fällen wollen, im besonderen habe es ihm fern gelegen, zu bestreiten, daß zur Verwirklichung der Religion in der empirischen Welt nicht auch wunderbare Dinge hätten nötig gewesen sein können. „Denn die Philosophie nimmt das Uebernatürliche nicht unter ihre Maximen auf, aber auch nicht die Leugnung desselben."[1]) Eine doppelte Methode sei möglich gewesen. Entweder hätte er völlig a priori, ohne Rücksicht auf eine in der Wirklichkeit vorliegende Religion, ein System der reinen Vernunftreligion entwerfen können, oder er habe von einer historischen Religion ausgehen und untersuchen können, welche Wahrheiten in ihr Eigentum der Vernunft seien. Das Resultat wäre bei der zweiten Methode das gleiche, wie bei der ersten, nämlich ein System synthetischer Sätze a priori. Daß er die zweite Methode befolgt habe, daraus könne ihm niemand einen Vorwurf machen. Wie wäre es möglich, daß ein System synthetischer Sätze a priori eine Gefahr für die positive Religion wäre? Im Gegenteil könne auch für die positive Religion es von Wert sein, wenn auf diese Weise Uebereinstimmung zwischen ihr und den Erkenntnissen der reinen Vernunft aufgewiesen werde. Kant wollte sich offenbar gegen den Vorwurf sichern, daß er seine Befugnisse überschritten habe. Die Erfahrungen, die er mit der Zensur gemacht hatte, machten ihm Grund genug dazu geben. Den Inhalt des Entwurfs zu einem Schreiben an die theologische Fakultät Ende August 1792, der oben im biographischen Teile berührt ist, bildet der Nachweis, daß er nicht Uebergriffe in das Gebiet der biblischen Theologie sich habe zu schulden kommen lassen, und er wünscht von der theologischen Fakultät das Urteil, daß er mit seiner Religionslehre sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gehalten habe. Auf dieses Urteil kommt ihm darum so viel an, weil seit einiger Zeit das Interesse der biblischen Theologen als solcher zum Staatsinteresse geworden sei.[2]) Es finden sich ferner zwei Bruchstücke eines Entwurfes zu einem Briefe an Matern Reuß vom Mai 1793.[3]) „Ich füge eine kleine Abhandlung philosophisch- nicht eigentlich biblisch-theologischen Inhalts bei, *mit welcher keiner Kirche einen Anstoß zu geben bedacht gewesen*, indem darin nicht die Rede ist, welches Glaubens der Mensch überhaupt, sondern der, welcher sich bloß auf die Vernunft fußt, sein könne, die mithin gänzlich auf Gründen a priori beruht, die ihre Gültigkeit unter allen Glaubensarten behauptet, was das Objektive der Gesinnung betrifft, was aber die Ausführung dieser Absicht betrifft, als Gegenstand der Erfahrung, dadurch die allgemeine Weltregierung sie, jene Ideen, in der Ausführung hat darstellen wollen. das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgend einer Offenbarung verschließt, sondern wenn sie in Einstimmung mit jenem stehend befunden wird, es für dieselbe offen erhält [bricht ab]. Zweites Bruchstück: „Ich sage hier nicht, daß die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu sein zu behaupten wage, sondern nur, wenn sie sich nicht sowohl in Einsicht als im Vermögen der Ausübung genug

1) Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpr. Monatsschr. Band 35, S. 589
2) Vgl. Kants Briefwechsel Band XI S. 344 Nr. 494
3) Kants Briefwechsel Band XI S. 416 Nr. 542.

ist, sie alles übrige, was über ihr Vermögen noch hinzukommen muß, ohne daß sie wissen darf, worin es bestehe, von dem übernatürlichen Beistande des Himmels erwarten muß" [bricht ab]. Kant will also auch hier sagen, daß er durchaus nicht die Glaubensvorstellungen der positiven Religion habe verdrängen oder für unnötig erklären wollen. Zur die Verwirklichung der Religion innerhalb der empirischen Welt kann wohl manches nötig gewesen sein, worüber die Vernunft von sich aus nichts sagen kann. Man lasse sich aber auch nicht durch den Satz in dem zweiten Bruchstücke irre führen, als habe Kant die Selbstgenugsamkeit der Religion in dem Sinne, wie sie von mir als Meinung Kants behauptet ist, bestreiten wollen. Die Worte sind so zu verstehen: Die Vernunft hat die Idee einer moralischen Welt. Es ist nun unsicher, ob die Vernunft dieser Idee zur Verwirklichung allein durch ihr eigenes Vermögen zu verhelfen imstande ist, es könnte wohl sein, daß zu diesem Zwecke eine übernatürliche Ergänzung nötig wäre. Die Tatsächlichkeit dieses göttlichen Wirkens muß die Vernunft dann als möglich einräumen, doch kann sie nichts über die Art dieses Tuns aussagen, es bleibt ihr gänzlich transzendent. Nur in dem Sinne will also Kant eine Selbstgenugsamkeit der Vernunft nicht behaupten, daß sie allein imstande ist, die moralische Welt zu verwirklichen. Um die Frage der Wahrheit oder des eigentlichen Wesens der Religion handelt es sich hier nicht. In dieser Hinsicht bleibt es dabei, daß die reine Vernunftreligion keiner Ergänzung bedarf. Allerdings hat Kant das Interesse gehabt, diese Anschauung manchmal etwas verdeckt zu halten, und die andere in den Vordergrund zu rücken, daß er dem positiven Glauben das Existenzrecht nicht abstreite. In den losen Blättern aus dem Nachlaß kommt Kant öfter auf den Titel zurück.[1] Am klarsten sind wohl die folgenden Ausführungen: „Was ich in der Vorrede zur ersten Auflage behauptet hatte, daß Schriftstellen zur Erläuterung der philosophischen Theologie anführen nicht so viel sei als in die biblische Theologie eingreifen, sondern jene dabei immer noch ihr abgesondertes Geschäfte nach einheimischen Prinzipien treibe, finde ich, seitdem ich Michaelis Moral gelesen, S. 5–11 von diesem in beiden Fächern wohl erfahrenen Mann bestätigt. Daß diese „bloß ein Versuch sei, die Sittenlehre der Bibel durch die Forschung der Vernunft zu befestigen" und sofern nicht rein philosophische (eigentlich nicht in bloßer Absicht auf diese abgefaßte) Moral sei, wie der vortreffliche Herausgeber Herr Professor Stäudlin in Göttingen anmerkt, kann wohl seine gute Richtigkeit haben; wenn er aber diese auch von der Bibel abstrahiert hat, so mußte er doch, um zur bloßen Vernunft gehörige aber in der Bibel zuerst deutlich vorgetragene Lehren daraus abstrahieren zu können, diese Vernunftlehren als für sich selbst bestehend erkennen, und so kann ein anderer diese Methode umkehren und die Bibel in philosophischer Absicht brauchen, w o d u r c h d i e s e g a r n i c h t a n g e g r i f f e n, sondern ihr nur ein größerer Umfang ihres Gebrauchs angewiesen wird. In dem Titel, der gegenwärtiger Schrift vorgesetzt worden, ist darauf schon Rücksicht genommen worden. Hätte er so gelautet: Religion der bloßen Vernunft, so könnte die Beziehung auf so viel Schriftstellen zum Verdacht berechtigen, man wolle diesen den Sinn aufdrängen oder die Bibel gar verdrängen, nichts als ein philosophisches Gebäude vorzustellen. Die Aufschrift aber Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

[1] Vgl. Altpr. Monatsschr. Bd. 35 S. 585, 588 f., 548, 573 f., 575 f. Vgl. auch S. 561.

Vernunft gibt sogleich zu erkennen, daß es nicht um die Quelle, daraus irgend eine positive (statutarische) Religion entsprungen sein mag, zu tun sei und die letztere synthetisch auf lauter Vernunftbegriffe zu bringen, sondern allenfalls nach analytischer Methode nur das aus ihr abstrahieren, was die bloße Vernunft aus sich selbst erkennen kann. Es liegt aber in der Natur der Vernunft, daß sie nicht fragmentarisch aufgesammelte Begriffe und Grundsätze in einem Aggregat zusammensetzt, sondern notwendig auf Einheit und Selbständigkeit ihrer Erkenntnis als System ausgeht. D a h e r d a r f e s d e n b i b l i s c h e n T h e o l o g e n g a r k e i n A n s t o ß s e i n, w e n n j e n e b e h a u p t e t, s i e s e i f ü r s i c h s e l b s t d i e g a n z e R e l i g i o n."[1]) Weiter gebraucht Kant denn auch das Bild von den zwei konzentrischen Kreisen in derselben Weise wie in der Vorrede zur zweiten Ausgabe.[2]) Endlich sei noch folgende Stelle hierher gesetzt: Was den Titel betrifft, „über den gleichfalls die Frage aufgeworfen worden, warum er so und nicht viel mehr: Religion aus bloßer Vernunft, als völlig a priori, d. i. unabhängig von aller Offenbarung möglich, ausgedrückt worden, so ist der Grund dazu dieser: daß dadurch die Auslegung hat verhütet werden sollen, als würde damit ihre subjektive Möglichkeit d. i. die Errichtung derselben in menschlichen Geschlechtern m i t A u s s c h l i e ß u n g aller Offenbarung behauptet, sondern n u r, wenn man nur von aller Offenbarung abstrahiert, was für die bloße Vernunft noch als Religion objektiv übrig bleibt (als religio pura von der religione applicata). Daß nun die Vernunft dieser ihre Zulänglichkeit und Selbständigkeit (objektiv betrachtet) behauptet, ist eine notwendige Folge ihres Gebrauchs in praktischer Absicht (weil Religion eine ihr ganz angehörige Idee ist), wodurch für den spekulativen Gebrauch derselben und das theoretische Erkenntnis der möglichen Ursachen der Gründung derselben im menschlichen Geschlecht nichts bestimmt wird, welches dadurch im Titel bemerklich gemacht worden, daß sie als Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vorgestellt und dadurch ein weiterer Kreis, als auf sie sich einschränkt, zugestanden worden."[3]) Aus dem allen wird deutlich geworden sein, daß Kant das Bild von den zwei konzentrischen Kreisen nicht im Hinblick auf den Pietismus, sondern auf etwaige Angriffe gegen sein Verfahren gewählt hat. Weil es vom Staat geschützte theologische Fakultäten und eine vom Staat geschützte Kirche gab, darum ist er so eifrig bemüht gewesen, jeden Schein abzuwehren, als wolle er die positive Religion antasten, darum hat er immer wieder betont, daß seine Religionslehre philosophisch und nicht biblisch-theologisch ist. Es handelt sich für ihn nicht um eine überkommene Fragestellung, sondern um eine solche, die sich ihm aus seiner kritischen Philosophie ergab. Die kritische Philosophie hat es überall mit synthetischen Urteilen a priori zu tun oder mit notwendiger Erkenntnis. Absolut notwendige Erkenntnis kann nur die sein, die der Vernunft selbst angehört, also a priori ist. Alle Erkenntnis, die ihre Quelle in der Erfahrung hat und zur Erfahrung würde auch alle etwaige Offenbarung gehören kann r i c h t i g sein, n o t w e n d i g ist sie nicht, sie könnte auch anders sein, sie ist positiv, relativ notwendig, bloße Tatsache. Die Kritik der

[1]) Altpr. Monatsschr. Bd. 35 S. 578 f. Lose Blätter aus Kants Nachlaß
[2]) Altpr. Monatsschr. Bd. 35 S. 575
[3]) Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpr. Monatsschr. Bd. 35 S. 575 f.

reinen Vernunft findet, daß in der Erfahrung neben dem zahllosen Tatsachenmaterial Elemente vorhanden sind, die eine strenge Notwendigkeit mit sich führen, die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, die Kategorien, die transzendentale Apperzeption. Die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, daß auch auf dem Gebiet des Willens eine Scheidung zwischen apriorischen und bloß psychologischen Bestandteilen vorgenommen werden kann.[1]) Das a priori tritt mit dem Anspruche absoluter Notwendigkeit auf, es erscheint als kategorischer Imperativ. Der ganze Reichtum des Psychologischen ist bloß tatsächlich, es ist bei jedem Menschen schließlich verschieden. Nun entsteht die Frage: Gibt es auch in der Religion apriorische Momente, kann auch hier von strenger Notwendigkeit geredet werden, oder ist die Religion in ihrem ganzen Umfange eine b l o ß e Tatsache? Es ist also auch in der Religionslehre die Grundfrage: Gibt es synthetische Urteile a priori, und wie sind sie möglich? Wenn auf allen übrigen Gebieten des Geisteslebens zwei Bestandteile zu unterscheiden sind, warum nicht auch in der Religion? Dabei kann zur A u f f i n d u n g dieser apriorischen Elemente wie überall so auch hier von der Erfahrung, d. h. in diesem Falle von einer in der empirischen Wirklichkeit vorliegenden Religion ausgegangen werden. So ist die Zerlegung in zwei verschiedene Bestandteile von den Grundpositionen der kritischen Philosophie und nicht vom Pietismus aus zu verstehen. Demnach kann ich mir das Urteil Hollmanns nicht aneignen: „Wenn Kant . . . die übernatürlichen Wahrheiten weder widerlegen noch für seine Zwecke annehmen will, so ist das gewiß mit von seinen erkenntnistheoretischen Ansichten aus zu beurteilen. In erster Linie muß hier aber die Einwirkung des wolffianisierenden Königsberger Pietismus genannt werden. Kant ist grade an dem grundlegenden Punkte des Verhältnisses der Religion zur Vernunft von dieser Seite aus stark beeinflußt worden.“[2]) Eigentlich kann doch bei Kant garnicht von einem V e r h ä l t n i s der Religion zur Vernunft gesprochen werden, da die Religion, die er darlegt, selbst zur Vernunft gehört.

Noch an einer anderen Stelle glaubt Hollmann den Einfluß des Königsberger Pietismus auf Kant nachweisen zu können, in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Als selbstverständliche Voraussetzung gilt dabei, daß sowohl im Pietismus als bei Kant die Religion auf Sittlichkeit abzweckt. Das Ziel soll also bei beiden gleich sein. Ist diese Voraussetzung ja ganz unanfechtbar? Verdeckt nicht das gleiche Wort: Sittlichkeit einen Unterschied, der nicht übersehen werden sollte? In der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft wirft Kant dem Pietismus „eine knechtische Gemütsart“ vor.[3]) Zwar hat Kant selbst den Anschein erweckt, als wisse er sich mit den Pietisten völlig eins in der zu lösenden Aufgabe. Im Streit der Fakultäten[4]) setzt er sich mit Spener und den Herrnhutern auseinander. Dabei erklärt er die von Spener gestellte Aufgabe, daß der Religionsvortrag

1) Es ist mir nicht unbekannt, daß die Frage aufgeworfen ist, ob das a priori in der praktischen Philosophie Kants denselben Sinn habe wie in der theoretischen. Man vergleiche dazu die ausgezeichnete Darstellung bei Stange: Einleitung in die Ethik. Doch kann in dem obigen Zusammenhange von dieser Frage ganz abgesehen werden.

2) a. a. O. S. 64.

3) Rel. S. 200.

4) R X S. 310 ff.

aus uns a n d e r e und nicht bloß bessere Menschen mache, als ganz in der Vernunft gegründet. Die Auflösung dieser Aufgabe aber ist völlig mystisch ausgefallen, sowohl bei den Pietisten Spenerscher Observanz als bei den Herrnhutern, so verschieden und entgegengesetzt sogar sonst beide die Aufgabe erfassen. Es muß nun gefragt werden: Lassen sich Aufgabe und Lösung, Ziel und Mittel so völlig auseinanderhalten, wird nicht durch die Art der gebrauchten Mittel das Ziel selbst verändert? Kant nennt denn auch beide Sektierer, und mit Sektiererei wollte er für seine Person nichts zu tun haben. Recht scharf ist doch die Bemerkung:[1]) „Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Sekten erzogen wäre, haben? Denn daß eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln, weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüt sich in Gebärdung und Ton der Sprache äußern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate, oder wie sie Herr Nicolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vorteil) unterscheiden, denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Karrikatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sektennamen gemacht hat (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist), sondern die phantastische und bei allem Schein der Demut stolze Anmaßung, sich als übernatürlich begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, von dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.“ Man sieht, daß Kant von den Pietisten sich geschieden weiß. Auch in den losen Blättern finden sich Aeußerungen, die den Abstand bezeichnen. „Pietas morosa — blandiens, beide sind Andächtelei und Schwärmerei, jene Pietismus, diese Philadelphie. Jene angstvoll wegen der Versuchungen des bösen Geistes, diese schmachtend und schwelgend in Liebe zum guten Prinzip und im schwärmerischen, vertraulichen Umgange mit demselben. Keine von beiden hat k e i n e n anderen Quell der Tugend als durch überschwengliche Empfindungen und geistige Gefühle, die das moralische möglich machen sollen.“[2]) Herangezogen darf auch eine Auseinandersetzung mit Schiller werden, der Kants sittlichen Rigorismus getadelt hatte, weil sie die Stimmung des Philosophen wiedergibt. „Die Frage ist, ob die Anmut vor der Würde oder diese vor jener (als ratione prius) vorhergehen müsse, denn in eins zusammenschmelzen kann man es nicht im Begriffe von Pflicht, wenn sie heterogen sind. Die Achtung fürs Gesetz in einem Wesen, das fehlbar, d. i. versucht wird, es zu übertreten, ist Furcht vor Uebertretung (Gottesfurcht), aber zugleich freie Unterwerfung unter einem Gesetz, das die Vernunft des Subjekts ihm selbst vorschreibt. Die Unterwerfung beweiset Achtung, die Freiheit derselben, je größer sie ist, desto mehr Anmut, beides zusammen Würde (iustum sui aestimium). Nicht ein Heiliger (Baxter oder ein Vieh), sondern in Demut, in Vergleichung mit dem Gesetz. Auch nicht ein büßender Kopfhänger oder ein Frömmling in Selbstverachtung aus Mangel an Vertrauen zu sich selbst, also nicht als Sünder (denn das soll er eben durch dieses Vertrauen verhüten, es zu sein), sondern als ein freier Untertan unter dem

1) R X S. 318. Anm.

2) Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpr. Monatsschr. Band 35, S. 500.

Gesetz. Würde. (Pope. Schrecklicher Karthäuser.) Meine Gebote sind nicht schwer. Wir sind nun eigentlich frei (Paulus). Anmut ist nicht im Gesetz und in der Verpflichtung, auch nicht Furcht in der Achtung."[1]) Ferner: „Ich habe immer darauf gehalten, Tugend und selbst Religion in fröhlicher Gemütsstimmung zu kultivieren und zu erhalten. Die mürrische, kopfhängende, gleich als unter einem tyrannischen Joch ächzende, karthäusermäßige Befolgung seiner Pflicht ist nicht Achtung, sondern knechtische Furcht und dadurch Haß des Gesetzes."[1]) Es ist nach dem allen für mich keine Frage, daß Kant sich der im Rationalismus herrschenden, auch auf Sittlichkeit gerichteten Frömmigkeit vielmehr verwandt gefühlt hat, als der des Pietismus. Gewiß ist ja nicht zu leugnen, daß Kant den sittlichen Ernst des Pietismus geschätzt hat, daß er von ihm die ersten Eindrücke empfing, aber in der Folgezeit lebt in ihm eine ganz andere Stimmung. Die Moral, die er vertritt, ist nicht ohne weiteres die des Pietismus.

Eine andere Parallele zieht Hollmann in folgendem: Der von Schultz vertretene Pietismus sieht das Gesetz zwar als einen Ausdruck des göttlichen Willens, zugleich aber als in Uebereinstimmung mit dem eigenen Wesen des Menschen an. Ratio et ius naturae eadem quidem in genere praecipiunt, quae lex divina scripta moralis, sagt Schultz. Kant versteht das Gesetz zuerst zwar als Gebot der Vernunft, dann aber doch auch als göttliches Gebot. So geht der Pietismus vom Heteronomen zum Autonomen, Kant umgekehrt. Aber es ist eine nicht völlig korrekte Wiedergabe der Anschauung Kants, wenn so eigentlich die Behauptung aufgestellt wird, daß Kant die Autonomie des sittlichen Willens, in gewissem Sinne wenigstens, wieder aufgehoben habe. Kant sagt ausdrücklich: „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten."[2]) Die Moral bedarf nicht der Religion, aber sie führt zur Religion. Nach Kant kann es eine Moral ohne Religion geben, nach dem Pietismus nicht. Die Religion entsteht erst dadurch, daß die Moral die Wirklichkeit einer m o r a l i s c h e n W e l t fordert. Die hier berührten Unterschiede sind sehr fein, aber sie sind fundamental. Es handelt sich doch nicht bloß, wie es bei Hollmann den Anschein hat, um Versetzung sonst gleicher Größen. Um es in der kantischen Kunstsprache auszudrücken: im Pietismus sind Moral und Religion analytisch verknüpft, denn Moral ist Wille Gottes, bei Kant synthetisch, denn aus dem Begriff der Moral für sich läßt sich nicht der Begriff Gottes gewinnen. Diese ganz eigentümliche Anschauung Kants läßt sich weder aus dem Pietismus noch aus dem Rationalismus erklären, sie ist eine originale Konzeption.

Hollmann[3]) selbst hat die Frage aufgeworfen, ob die von ihm festgestellten Analogien zwischen Kant und dem Pietismus das beweisen, was sie beweisen sollen, nämlich daß in solchen Fällen Nachwirkungen der pietistischen Bewegung vorliegen, namentlich auch dann, wenn es sich um Analogien handelt, die dem Pietismus nicht eigentümlich, sondern mit Orthodoxie und Rationalismus gemeinsam

1) Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpr. Monatsschr. Bd. 25 S. 268 f.
2) Rel. S. 3.
3) a. a. O. S. [illegible] f.

sind. Er antwortet darauf: „Es muß hier an das erinnert werden, was gelegentlich schon früher gestreift. Kant hat in der Tat das Christentum nur als pietistisches Christentum in der Königsberger Färbung kennen gelernt. Und wir sind daher voll berechtigt, auch diejenigen religiösen Ueberzeugungen, die dieser Pietismus etwa mit der Orthodoxie oder auch mit dem Rationalismus teilte, dem Einfluß der Königsberger pietistischen Bewegung zuzuschreiben. Dann erhellt allerdings unmittelbar, daß eine derartige Untersuchung der pietistischen Nachwirkungen in der Kantischen Religionsphilosophie zugleich die Wirkung des Christentums auf Kant darstellt." Aber es ist nicht richtig, daß Kant das Christentum nur in der Form des Pietismus kennen gelernt hat. Selbst in der Zeit, als der Pietismus in Königsberg die herrschende Richtung war, gab es dort auch noch ein anders geartetes Christentum, es sei nur an den von Friedrich II. hochgeschätzten Hofprediger Quandt erinnert. Außerdem wurde seit 1740 der Pietismus mehr und mehr zurückgedrängt. Kant hat doch auch mit Männern wie Borowski verkehrt, der nicht Pietist war. Das rationalistische Christentum ist ihm nicht fremd geblieben. Die Bibel hat er mit selbständigem Sinn gelesen, ohne sich an pietistische Exegese zu halten. Es sind also doch entschieden mehr Einflüsse zu konstatieren, als Hollmann zugeben will. Vor allem aber bedeutet der Nachweis von Analogien noch keine wirkliche, fruchtbare Erkenntnis. Daß auch der Pietismus Kant sozusagen Rohmaterial geliefert hat, ist selbstverständlich. Ganz natürlich nimmt jeder Mensch eine Summe von Kenntnissen und Anschauungen aus der Ueberlieferung auf. Wer den Einfluß des Pietismus auf Kants Religionsphilosophie untersuchen will, muß die Frage nicht so stellen: Welche Aehnlichkeiten lassen sich auffinden? sondern: S i n d i n d e r R e l i g i o n s p h i l o s o p h i e K a n t s E l e m e n t e v o r h a n d e n, d i e d e m o r i g i n a l e n Z u g e d e s K a n t i s c h e n D e n k e n s w i d e r s p r e c h e n u n d n u r v o m P i e t i s m u s h e r z u e r k l ä r e n s i n d? Erst eine Antwort auf diese Frage würde einen wirklichen Erkenntniswert darstellen. Ließe sich z. B. zeigen, daß von Kants philosophischen Grundvoraussetzungen aus etwa das Böse konsequenterweise keine Rolle in seinem System spielen dürfte, daß es aber doch eine große Bedeutung darin hat, so wäre damit eine Nachwirkung des Pietismus in dem Sinne, der meiner Auffassung nach allein Erkenntniswert hat, bewiesen. So viel ich zu sehen vermag, läßt sich in dieser Beziehung allerdings nichts Durchschlagendes auffinden.

Es bleibt noch übrig, die uns hier speziell interessierende Frage zu untersuchen, ob Beziehungen zwischen der Lehre des Pietismus von der Kirche und der Kants sich entdecken lassen. Knutzen hat in seinem theologischen Hauptwerke: Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion die Kirche garnicht berührt. Sie war ihm offenbar kein Problem, wenigstens kein fundamentales. Schultz hat in seiner Theologia Thetico-Antithetica der Kirche das XIII. Kapitel gewidmet, außerdem in Kapitel XVI de tribus statibus hierarchicis gehandelt und in Kapitel XVIII die Antithetica circa ecclesiam dargestellt und aufzulösen gesucht.[1]) Grundlegend für Schultz' Lehre von der Kirche ist die Anschauung, daß das Wesen der Kirche identisch ist mit dem Wesen der einzelnen Gläubigen. Beide haben dasselbe Ziel: gloria dei et Christi, an beiden übt Christus dieselbe Tätigkeit durch seinen Geist.[2]) Was von den vere

1) Handschrift Nr. 2014 der Königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg i. Pr.
2) a. a. O. S. 749.

vocati, illuminati, regenerati gilt, das gilt auch von der ecclesia. Die Kirche ist die Summe der wahrhaft Gläubigen. Daher gilt der Satz: quando ad fidem accedimus, ad ecclesiam accedimus. Damit ist die Kirche so geistig gefaßt, daß auch Menschen, die an Orten ohne Predigt des Wortes per media extraordinaria zum Glauben an Christus kommen, als zur Kirche gehörig anzusehen sind.[1]) Es ist von ihnen nicht zu urteilen, quod extra ecclesiam salvi fiant. Die Menschheit zerfällt in zwei Teile, in Christen und Nichtchristen. Universitas hominum ... in duo agmina dividitur. Agmen alterum constituit multitudo illorum, qui in statu non christiani permanent, alterum agmen constituunt ii, qui quemadmodum vocati sunt, ita quoque effectum plenum vocationem illam nancisci passi sunt, scilicet ut illuminati, regenerati, iustificati evaserint et vere ad statum christiani pervenerint.[2]) Diese bilden die ecclesia Christi, die ein Teil der civitas dei ist.[3]) Christus ist das Haupt der Kirche, der die einzelnen Glieder mit sich und unter einander zur Einheit verbindet, und zwar geschieht dies durch einen doppelten nexus, physisch und moralisch. Unter dem nexus physicus versteht Schultz die Wirksamkeit Christi in den Gläubigen, die also mystisch-supranatural oder, wie Schultz sich ausdrückt, nach der Analogie von causa efficiens und effectus gedacht ist, unter dem nexus moralis das Vertrauen auf die Verheißungen Christi und die daraus sich ergebenden Motive für die Gestaltung des Lebens nach der Vorschrift Christi, der also der Relation entsprechend, die zwischen Erkenntnis und Willen besteht, zu denken ist.[4]) Der Kirche werden vier Attribute beigelegt: una, weil zu ihr alle regenerati gehören, sancta, weil die Wiedergeborenen sowohl auf das Prädikat der, wenn auch unvollkommenen, sanctitas inhaesiva, als auf das der sanctitas imputata Christi perfecta Anspruch haben, catholica, weil sie nicht auf einen Teil der Menschheit wie die ecclesia israelitica beschränkt ist, apostolica, weil sie die Lehre der Apostel bewahrt.[5]) Alles gesagte gilt von der ecclesia proprie dicta. Schultz macht dabei den Unterschied zwischen ecclesia universalis und particularis, der aber nur ein Unterschied der Zahl ist, insofern zur ecclesia universalis a l l e wahrhaft Gläubigen gehören, von ecclesia particularis da gesprochen werden kann, wo zwei oder mehrere von ihnen sich zusammenfinden, ein Unterschied, der keiner ist.[6]) Eine weitere Distinktion ist die in ecclesia militans et triumphans.[7]) Es läßt sich von einem materiale und einem formale ecclesiae sprechen. Das materiale sind die Menschen selbst und ihre christlichen Handlungen, das formale ihre Gesinnungen, ihr Glaube, das materiale ist immer sichtbar, das formale nicht immer, da hierüber Täuschungen im Urteil möglich sind. Darum läßt sich von keinem in unbedingter Weise behaupten, daß er zur ecclesia proprie dicta gehöre, Menschen haben darüber keine infallible Erkenntnis.[8]) Wo kann dann aber das Dasein dieser Kirche angenommen werden? Es ist zu glauben, daß da, wo die lautere Predigt des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente stattfindet, sich auch wahrhaft Gläubige finden werden.[9]) Man sieht, diese Lehre von der

1) a. a. O. S. 749 § 701.
2) a. a. O. S. 747 § 698.
3) a. a. O. S. 747 § 700.
4) a. a. O. S. 748 § 701, 2.
5) a. a. O. S. 750 § 702.
6) a. a. O. S. 751 § 703.
7) a. a. O. S. 751 § 704.
8) a. a. O. S. 752 § 705.
9) a. a. O. S. 762 § 718.

Kirche bringt es zu keinen festen Bestimmungen. Schultz vermag der Kirche keinen sicheren Ort anzuweisen. Was konstituiert das Wesen der Kirche? Predigt und Sakramentsverwaltung? Nein, denn es bleibt möglich, daß auch da, wo diese vorhanden sind, schließlich keine wahrhaft Gläubigen sich finden, und dann ist nur im uneigentlichen Sinne von einer ecclesia zu reden. Es ist nur zu glauben, daß Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung einen wenn auch numerisch bescheidenen Erfolg haben werden. Diese Unsicherheiten werden sich in jeder Lehre von der Kirche finden, die von der Voraussetzung ausgeht, daß Kirche nur da vorhanden sei, wo das Ideal verwirklicht sei. Die ecclesia proprie dicta ist eigentlich ein Ideal, aber sie soll auch wirklich sein. Gibt es nun aber keine unbedingt sicheren Kennzeichen ihrer Wirklichkeit, so läßt sich ihr Dasein nur glauben. Sie ist dann ihrem g a n z e n Wesen nach unsichtbar, sie hat überhaupt keine sichtbare Seite. Mit einem solchen Kirchenbegriff aber läßt sich schließlich nichts anfangen. Man muß damit Ernst machen, daß Kirche überall da ist, wo bestimmte Prinzipien vertreten werden, ganz gleich, wie sich die einzelnen Menschen in ihrem persönlichen Leben dazu verhalten, ob sie diese Prinzipien bei sich vollständig oder in irgend einem Maße oder garnicht verwirklicht haben. Sonst ist aus dem Schwanken nicht herauszukommen. Die ganze Unsicherheit der von Schultz vertretenen Position zeigt sich deutlich noch an einer anderen Stelle. Er unterscheidet in der Kirche pastores oder doctores und oves oder auditores.[1]) Aber diese Unterscheidung ist für die ecclesia proprie dicta, die lauter vollkommene Wiedergeborene enthält, hinfällig. Gilt sie also für die ecclesia visibilis? Doch auch nicht. Wer sollen denn da die doctores sein? Alle Wiedergeborenen? Wer die auditores? Die nicht wahrhaft Gläubigen? Aber sie gehören ja eigentlich nicht zur Kirche. Schultz hat natürlich an die empirische Kirche bei dieser Unterscheidung gedacht, in der sich einfach doctores und auditores vorfinden. Aber indem dann die Kirche eigentlich doch nur die Zahl der wahrhaft Gläubigen sein soll, verliert die Unterscheidung, die sich doch auf die Kirche selbst beziehen soll, ihren Sinn. Diese Kritik trifft natürlich nicht eine Schultz eigentümliche Lehre, er gibt im großen und ganzen nur die traditionelle Anschauung wieder.

Sonst ist aus Schultz' Lehre von der Kirche noch anzuführen, daß es für die Kirche gewisse unveränderliche Bestimmungen gibt, dahin gehören z. B. die von Christus eingesetzten Sakramente. Daneben gibt es andere Einrichtungen, die wohl verändert werden dürfen, wenn auch Vorsicht dabei zu beobachten ist, z. B. kultische Riten und Verwaltungsbestimmungen.[2]) Schließlich mag noch bemerkt werden, daß nach Schultz auch das gesamte öffentliche und häusliche Leben dem letzten Ziele, der gloria dei et Christi, untergeordnet sein und von ihm bestimmt sein soll.[3])

Es wird nicht behauptet werden können, daß diese Lehre von der Kirche irgendwelche Originalität habe. An keiner Stelle tritt ein selbständiger Gedanke hervor, es ist lauter traditionelle Theologie, die wir hier vor uns haben. Ein eigentliches Problem, an dem man sich abarbeitet, ist für Schultz die Kirche nicht gewesen. Sie war ihm, dem praktischen Kirchenmanne, der so viel erfolgreiche Arbeit in ihr geleistet hatte, eine selbstverständliche Größe.

1) a. a. O. S. 758 § 711.
2) a. a. O. S. 760 § 716.
3) a. a. O. S. 805 § 765.

Was läßt sich über das Verhältnis Kants zu diesen von Schultz vertretenen Anschauungen sagen? Zunächst mag daran erinnert sein, daß Kant die dogmatischen Vorlesungen Schultz' gehört hat, freilich nicht alle. Das Kolleg über die Theologia Thetico-Antithetica hat Schultz nach der Notiz auf dem Titelblatt am 1. März 1741 begonnen und im August 1744 zu Ende geführt. Es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß Kant die Ausführungen über die Kirche gehört hat, da diese dem Ende des Kollegs angehören, Kant aber im Sommersemester 1744 nicht mehr Zuhörer Schultz' gewesen ist. Eine Reihe von Aehnlichkeiten zwischen Kant und Schultz läßt sich aufführen. Wie Schultz in der Menschheit zwei Teile unterscheidet, Christen und Nichtchristen, so setzt Kant dem Volke Gottes die Idee einer Rotte des bösen Prinzips entgegen. Auch für ihn ist die Kirche ein Teil des Reiches Gottes, auch er kennt vier Hauptattribute der wahren Kirche, die allerdings nur teilweise mit den bei Schultz genannten sich berühren, auch er macht den Unterschied von Unveränderlichem und Veränderlichem im Bestande der Kirche, zwischen Konstitution und Administration. Distinktionen wie streitende und triumphierende Kirche finden sich gleichfalls bei ihm. Diesen Berührungen aber lassen sich mindestens eben so viele Abweichungen entgegensetzen. Die Kirche als ethisches gemeines Wesen ist niemals eine bloße Summation einzelner ethischer Personen, es handelt sich um eine neue, spezifisch verschiedene Aufgabe gegenüber der Moral, die mit ihren zwar unbedingten und allgemein gültigen Geboten sich doch ausschließlich an den einzelnen wendet. Von einem nexus physicus zwischen Christus und den Gläubigen würde Kant nichts habe wissen wollen, er hätte darin nur Schwärmerei sehen können. Die apostolische Lehre würde Kant nicht zu dem Wesen der wahren Kirche gerechnet haben, sie war ihm, wie der Brief an Lavater beweist, nur eine Hilfslehre des Evangeliums, die vier Attribute der Kirche sind bei Kant nicht aus der Tradition genommen, sondern mit Hilfe des ihm geläufigen Schemas: Quantität, Qualität, Relation, Modalität gewonnen. Wo Kant ähnliche Ausdrücke verwendet, sind sie doch fast überall in ihrem Sinn verändert. Vor allem aber: für Schultz war die Kirche kein Problem, für Kant war sie es, zwar keins, das ihn persönlich tiefer berührt hätte, — er konnte, wie wir sahen, auch ohne Kirche leben — aber eins, das seinem Denken zu schaffen machte. Er sah die Kirche als eine starke Realität im Volksleben. Was gab ihr die nicht zu bestreitende Macht? Unleugbar war in ihrem Bestande manche Unvernunft, manche Verkehrtheit. Wie konnte sie trotzdem sich behaupten? Welche Notwendigkeiten lagen hier vor? War es noch möglich, Vernunft und Kirche mit einander zu verknüpfen, und auf welche Weise konnte diese Verbindung vorgenommen werden? Würde eine Kirche immer nötig sein, oder würde sie einmal aufhören können? Das sind Probleme, die der Pietismus garnicht haben konnte. Viel weniger konnte er etwas zu ihrer Lösung beitragen. Für Kants Lehre von der Kirche kommt also der Pietismus nicht in Betracht. Wir fanden ja auch nichts Charakteristisches bei Schultz, das von Kant hätte aufgenommen werden können. Für das Verständnis dieses Abschnittes der Kantischen Religionsphilosophie brauchen wir nur an die Tatsache der Kirche im Volksleben und an die Fragestellungen der kritischen Philosophie zu denken. Daß dabei für die Resultate, zu denen Kant gelangt, die besondere historische Lage von Bedeutung ist, ist selbstverständlich. Aber es ist eben dabei zu beachten, daß die Situation nicht von der alten, weit zurückliegenden Königsberger pietistischen Bewegung, sondern von den Wöllnerschen Bestrebungen beherrscht wurde.

Wir wenden uns nunmehr der Darstellung der Lehre Kants von der Kirche zu.[1]

Das a priori in Kants Religionsphilosophie.

Ueberall fragt die kritische Philosophie nach dem a priori, sie sucht die Elemente auf, die ihre Quellen allein in der Vernunft haben, deren charakteristische Eigenschaft darum die strenge Notwendigkeit ist. Die Kritik der reinen Vernunft entdeckt die apriorischen Formen des Verstandes, die Kategorien, die eine Erfahrung im vollen Sinne des Wortes erst möglich machen. Gäbe es die Kategorien nicht, so gäbe es eine zusammenhanglose Wahrnehmung, darum keine wirkliche Erkenntnis. Denn Erkenntnis ist unmöglich ohne strenge gesetzmäßige Verknüpfung. Woher soll diese Verknüpfung kommen? Aus der Wahrnehmung? Da bliebe sie immer zufällig. Nie bestände eine vollkommene Sicherheit, daß nicht eine folgende Wahrnehmung alle bisherige wieder aufhöbe. Die Wahrnehmung kann immer nur zeigen, daß etwas so und so ist, nicht daß es so sein muß. Strenge Notwendigkeit kann es nur in der Vernunft geben. Soll darum wirkliche Erkenntnis, deren Merkmal gleichfalls die Notwendigkeit ist, möglich sein, so muß alles, was erscheint, den Formen des Verstandes unterworfen sein. Das a priori zwingt alles Erscheinende unfehlbar in seine Formen hinein. Wir schauen an in den Formen von Raum und Zeit. So kann nichts in die Wahrnehmung fallen, was raum- und zeitlos wäre. Wir denken in der Kategorie der Kausalität. So kann kein kausalloses Geschehen uns vorkommen. Das a priori ist der absolute Herrscher über die Erscheinungswelt. Es kann an keiner Stelle auch nur der Versuch einer Auflehnung wider seine Macht entstehen.

Auch die praktische Philosophie kennt ein a priori, auch dieses führt strenge Notwendigkeit mit sich, aber eben praktische Notwendigkeit, die sich in der Form des kategorischen Imperativs einen Ausdruck gibt. Du sollst, du sollst unbedingt. Die Pflicht kennt kein Paktieren, kein Nachlassen der Forderung. Aber freilich die empirische Wirklichkeit ist diesem a priori nicht unmittelbar unterworfen, nicht von selbst gehorsam. In der Vernunft waltet das Sittengesetz mit seinem unbedingten Gebot, ob aber der Mensch, der ganze Mensch mit all seinen Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen diesem Sittengesetze konform ist, das ist eine andere Frage. Die Psyche des Menschen ist dem a priori nicht von Natur untertan, sie soll es erst werden. Mit anderen Worten: das praktische a priori ist eine Idee, nach der die empirische Wirklichkeit, vor allem die psychische Wirklichkeit des Menschen gestaltet werden soll. Es ist zugleich eine höchste Beurteilungsinstanz. Nichts gilt, was sich vor ihr nicht auszuweisen vermag. Was in der empirischen Wirklichkeit das Prädikat moralisch beansprucht, muß mit dem praktischen a priori in Uebereinstimmung stehen. Ja, dies a priori macht auch

[1] An andern Darstellungen seien hier genannt: Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie und Kayser: Kants Lehre von der Kirche in den Jahrbüchern für protestantische Theologie Band 12 (1886), 15 (1889), 16 (1890). Damit der Umfang der vorliegenden Arbeit nicht allzusehr anschwelle, habe ich von der Auseinandersetzung mit abweichenden Anschauungen absehen zu sollen geglaubt. Von Kayser unterscheide ich mich hauptsächlich darin, daß ich in Kants Gedanken bei aller Anerkennung der Förderung, die sie gebracht haben, doch keine definitive Lösung zu sehen vermag. Mir erscheint das Kirchenproblem viel komplizierter, namentlich eine Entwirrung der vielfachen Verschlingungen von Historischem und Ewigem viel schwieriger als Kant, der für die Lösung dieser Aufgabe eine verhältnismäßig einfache Formel hatte, an deren Leistungsfähigkeit auch Kayser glaubt.

Sittlichkeit innerhalb der empirischen Wirklichkeit erst möglich. Wäre es nicht vorhanden, so würde es nur ein Triebleben geben, das von materiellen Motiven hin und her gezogen würde.

Läßt sich auch in der Religion von einem a priori sprechen? Religion kann definiert werden als „Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjekts) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit" [1]). Daß Moral ohne ein a priori unmöglich ist, sahen wir soeben. Aber auch die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit könnte es ohne ein a priori nicht geben. Gott fällt niemals in die sinnliche Wahrnehmung. Auch wenn es wunderbare Ereignisse geben sollte, die von dem gewöhnlichen Weltlauf abweichen, könnten doch in ihnen nicht göttliche Kundgebungen gesehen werden, ohne daß der Begriff von Gott in der Vernunft vorherginge. Nur wenn die Vernunft den Begriff von Gott a priori hat, kann der Mensch gewisse Erscheinungen als Wirken Gottes deuten, kann er an eine göttliche Leitung des Weltgeschehens glauben, kann er Religion haben. Jede etwaige Offenbarung in der äußeren Welt setzt die Uroffenbarung Gottes in der reinen Vernunft voraus, ohne das a priori, das als ursprüngliche Offenbarung angesehen werden kann, keine Offenbarung a posteriori. Dasselbe gilt von der Unsterblichkeit. Ewiges Leben ist nicht erfahrbar. Wir können es nur annehmen, wenn der Glaube daran in der reinen Vernunft begründet ist. Selbst wenn es Kundgebungen aus einer jenseitigen Welt geben würde, würden wir sie nicht verstehen, wenn nicht unsere Vernunft den Gedanken eines Jenseits, eines ewigen Lebens a priori hätte. Also Religion ohne ein a priori ist unmöglich. Kann etwas gleiches im besonderen von der Kirche gesagt werden? Wenn die Kirche nicht durch und durch eine zufällige Erscheinung sein, wenn sie in irgend einer notwenigen Beziehung zur Religion stehen soll, so wird es auch hier ein a priori geben müssen. Welcher Art wird nun dieses religiöse a priori sein? Da die Religion zu den praktischen Betätigungen des menschlichen Geisteslebens zu rechnen ist, wird zu vermuten sein, daß auch dieses a priori sich als Idee darstellt, nach der die Wirklichkeit zu bearbeiten ist, und die zugleich eine Beurteilungsinstanz gegenüber allem Empirischen bildet. Ein dreifaches Verhältnis ist dabei denkbar. Entweder ist die Wirklichkeit ganz von der Idee durchdrungen, ihr adäquater Ausdruck (wobei allerdings fraglich sein mag, ob ein solcher Stand hier jemals zu erreichen ist), oder die Idee beherrscht wenigstens die Wirklichkeit, so daß alles, was nicht vollkommen vernunftgemäß ist, ihr doch wenigstens dienen muß, oder die Idee hat sich noch garnicht gegenüber dem Empirischen durchsetzen können, sie wird noch von ihm niedergehalten. Im ersten Falle würde von absoluter Vollendung, im zweiten von wenigstens prinzipiell erreichter Wahrheit der Religion, im dritten von Heidentum zu reden sein, oder in Anwendung auf die Kirche von vollendeter Kirche oder Reich Gottes, von wahrer Kirche, von Afterkirche oder, da hier der Name Kirche besser überhaupt zu vermeiden ist, von bloßem Tempeldienst.

Suchen wir nun die synthetischen Urteile a priori, um die es sich hier handelt, auszusprechen und zu entwickeln. A priori müssen sie sein, wenn von Notwendigkeit die Rede sein soll, synthetisch, wenn wir es mit einem wirklich Neuen gegenüber der Moral zu tun haben sollen. Denn von der Moral müssen

[1] Rel. S. 168.

wir ausgehen, sie ist das Urdatum. Wären aber hier nur analytische Urteile möglich, so bekämen wir nichts als eine Verdeutlichung des Begriffes Moral, nichts als eine Reihe von Prädikaten zu diesem Subjekte. Nur synthetische Urteile vermögen uns über den Umkreis dieses Begriffes hinauszuführen. Wie aber sind solche synthetischen Urteile möglich? Hier erhebt sich eine Schwierigkeit. Denn die Moral ist sich selbst genug. Der kategorische Imperativ gebietet unbedingt. Er empfängt seine Autorität nicht etwa erst von Gott, oder sein Recht von einem außerhalb der Moral liegenden Zwecke. Um moralisch zu handeln, braucht der Mensch nicht zu fragen, ob Gott ihm sein Handeln befehle und was er damit erreicht, ja, er darf nicht einmal so fragen, weil dadurch die Reinheit der moralischen Maxime leidet. Wer nur dann moralisch handeln will, wenn es ihm Gott gebietet, und wenn er damit irgend einen Nutzen erlangen will, der beweist eben damit, daß er unmoralisch ist [1]. So scheinen hier nur analytische Urteile möglich zu sein. Aber es kann nun doch der Vernunft nicht gleichgültig sein, ob das moralische Handeln einen Erfolg hat oder nicht. Sie hat ein Interesse daran, daß eine Wirklichkeit entstehe, die von der Moral durchdrungen ist, daß eine moralische Welt, ein höchstes Gut realisiert werde. Der Satz: es soll eine moralische Welt sein, ist ein synthetisches Urteil a priori, a priori, weil eine moralische Welt in der Erfahrung nicht gegeben ist und es sich bei ihrer Verwirklichung um eine n o t w e n d i g e Aufgabe handelt, synthetisch, weil der Begriff einer moralischen Welt zwar von der Moral mit seine Entstehung herleitet, aber nicht durch bloße Zergliederung des Begriffes Moral, also nicht analytisch, sondern nur dadurch gefunden werden kann, daß der Gedanke eines Zweckes, einer hervorzubringenden Wirklichkeit zu Hilfe genommen wird. Unter welchen Bedingungen kann nun die Aufgabe, die mit der Idee einer moralischen Welt gestellt ist, gelöst werden? Eine Bedingung ist selbstverständlich die, daß wir selbst moralisch handeln. Wir sollen an dem Werden einer moralischen Welt arbeiten, was nicht anders als durch sittliches Leben geschehen kann. Mehr steht aber auch nicht in unserm Vermögen. Wenn wir noch so moralisch handeln, so ist doch nicht abzusehen, wie die moralischen Gesetze Macht über eine W e l t bekommen sollen, die ganz andern Gesetzen gehorcht. Die moralische Welt kann also nicht durch unser moralisches Handeln allein verwirklicht werden. Wie aber ist sie dann möglich? Soll diese ganze Idee einer moralischen Welt und die Aufgabe an ihrer Verwirklichung zu arbeiten nicht als sinnlos zurückgenommen werden, so bleibt keine andere Möglichkeit, als daß wir unsere Zuflucht zu dem Glauben an ein moralisches, allmächtiges Wesen nehmen, das unserm sittlichen Handeln den geforderten Erfolg verschaffen kann. Eine moralische Welt ist nicht möglich ohne Gott. So kommen wir zu dem weitern synthetischen Urteil a priori: es ist ein Gott.

Doch in dem moralischen Handeln selbst liegt eine Aufgabe, deren Lösung ein Problem ist. Es ist nicht genug, daß die reine praktische Vernunft als kategorischer Imperativ gebietet. Wir selbst sollen moralische Wesen, unsere Persönlichkeit soll vollkommen werden. Diese Vollkommenheit ist noch garnicht damit erreicht, daß wir in unsere Gesinnung das moralische Gesetz aufgenommen haben. Es fehlt da immer noch viel, bis unser ganzes Wesen, alle natürlichen Triebe bis auf den letzten Rest dem moralischen Geiste unterworfen sind, und bis alles Böse in uns getilgt ist. Da haben wir vor uns eine große, ja eine

[1] Rel. S. 8 f.

unendliche Aufgabe. Soll sie lösbar sein, so kann das nur unter Voraussetzung unendlicher Dauer des Menschen sein. Wir erhalten so das synthetische Urteil a priori: Der Mensch ist unsterblich. Weiter aber kann die moralische Aufgabe garnicht von dem Individuum für sich allein gelöst werden. Das bloße Dasein anderer Menschen genügt, um sein moralisches Streben durch die fortwährenden Versuchungen, die aus der Berührung mit andern hervorgehen, in seinem Erfolge zu gefährden. Neid, Begehrlichkeit, Habsucht, Herrschsucht sind Sünden, die in dem menschlichen Zusammenleben ihren Grund haben und darin beständig neue Nahrung finden.[1] Sie können nur durch gemeinsame Anstrengung überwunden werden. Es ist also für die Lösung der moralischen Aufgabe notwendig, eine ethische Gemeinschaft zu gründen. Machen wir uns klar, was wir denken müssen, wenn wir an eine ethische Gemeinschaft denken, die der Lösung der gestellten Aufgabe gerecht werden soll. Diese Gemeinschaft darf nicht begrenzt sein. Wenn es noch vernünftige Wesen gibt, die nicht zu ihr gehören, so bilden diese eine ständige Gefahr der Versuchung zum Bösen. Der Gedanke der ethischen Gemeinschaft ist erst zu Ende gedacht, wenn darunter ein absolutes Ganzes verstanden wird, etwas, das alle moralisch veranlagten Wesen umfaßt. Diese vollendete Gemeinschaft ist also ein „gemeines Wesen" unter Tugendgesetzen. Die Frage ist, wie kann es zustande kommen? Es ist unsere P f l i c h t , auf seine Verwirklichung hinzuarbeiten, denn es handelt sich um die Lösung einer moralischen Aufgabe. Aber wir haben es nun doch hiebei mit einer moralischen Aufgabe eigener Art zu tun. Denn während die rein individuelle Pflicht nichts anderes verlangt als das moralische Handeln des Einzelnen, daß sie verwirklicht werde, ist die Realisierung der vollendeten ethischen Gemeinschaft eine so hohe Aufgabe, daß es völlig unsicher ist, ob sie auch in unserer Gewalt steht. Denn wir haben es ja dabei nicht nur mit uns selbst, sondern mit der unübersehbaren Zahl aller übrigen vernünftigen Wesen zu tun. Andererseits müssen wir an die Erreichbarkeit dieses Zieles glauben können, wenn wir überhaupt daran arbeiten sollen. So werden wir wieder auf den Gedanken Gottes geführt, der die auf dieses Ziel gerichteten Bestrebungen der Menschen so leiten wird, daß jene umfassende ethische Gemeinschaft zustande komme.[2] Noch von einer anderen Erwägung her kommen wir zu dem gleichen Resultat. Jene ethische Gemeinschaft ist ein „gemeines Wesen" unter Tugendgesetzen. Was liegt in der Konsequenz dieser Definition? Ein Vergleich wird uns zur Klarheit darüber verhelfen. Wenn Menschen zu einem politischen „gemeinen Wesen" sich zusammenschließen, so geben sie sich selbst die Gesetze, nach denen sie fortan zusammen leben wollen. Denn es handelt sich dabei um einen Vertrag. Jeder gibt von der zügellosen Freiheit, die ihm im Naturzustande eignete, so viel auf, daß ein Zusammenleben möglich wird, oder die Freiheit eines jeden wird auf die Bedingungen eingeschränkt, unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Weil es sich um die Regelung äußerer, rechtlicher Verhältnisse handelt, so kann das Volk sein eigener Gesetzgeber sein. Es ist klar, daß die Verhältnisse bei einem e t h i s c h e n „gemeinen Wesen" ganz anders liegen. Hier haben wir es mit Moral zu tun, und Moral ist etwas absolut Innerliches, darum für eine äußere Gesetzgebung vollkommen unzugänglich. Als Gesetzgeber kann hier nur einer gelten, dem auch das Innere

1) Rel. S. 96 f.
2) Vgl. Rel. S. 96–102.

nicht verborgen ist, ein Herzenskundiger, der die inneren Verhältnisse eines ethischen „gemeinen Wesens" vollkommen zu überschauen vermag und jedem zukommen lassen kann, was seine Taten wert sind. Damit sind wir wieder auf den Begriff von Gott geführt.

Nunmehr ist das, was in der Idee einer moralischen Welt enthalten ist, vollkommen auseinandergelegt. Die moralische Welt ist das vollendete Reich Gottes, zu dem alle moralischen Wesen gehören und in dem alle Verhältnisse von der Sittlichkeit geregelt werden, d. h. Tugend und Glückseligkeit in genauer Uebereinstimmung stehen. Diese moralische Welt, eben in ihrer Vollendung gedacht, ist kein Gegenstand der Erfahrung, sie ist transscendent, aber ihre Idee ist in der Vernunft wohl begründet. Diese Idee gibt den Beurteilungsmaßstab für alle religiös-sittlichen Erscheinungen in der empirischen Wirklichkeit ab, und ihre Realisierung ist das Ziel aller sittlich-religiösen Entwickelung. Das ist das a priori in Kants Religionsphilosophie. Es ist von entscheidender Bedeutung auch für die Lehre von der Kirche.

Die Kirche als Repräsentantin des Reiches Gottes auf Erden.

Die Erde ist nicht der Ort für das vollendete Reich Gottes. Aber das Reich Gottes ist eine Aufgabe, an der doch auch die Menschheit unter den Bedingungen ihres irdischen Daseins arbeiten soll. Denn wenn auch die Verwirklichung der moralischen Welt zuletzt eine Tat Gottes sein muß, so kann sie doch nicht ohne die tätige Mitbeteiligung der Menschen vor sich gehen. Alles Moralische ist ja seinem Wesen nach eigene Tat. Aber selbstverständlich kann der Menschheit immer nur eine Teilaufgabe zufallen, eben nur für das Reich Gottes a u f E r d e n zu arbeiten. Was außerhalb der Erde oder jenseits der empirischen Wirklichkeit liegt, kann nicht der Gegenstand unmittelbarer Betätigung sein. Das Ziel, das innerhalb der irdischen Bedingungen zu erreichen wäre, wäre eine Vereinigung aller Rechtschaffenen unter einer göttlichen, moralischen Regierung. Von diesem Ziel sind wir noch weit entfernt. Daher ist es ein Ideal, wir können es unsichtbare Kirche nennen. Von diesem Ideal müssen die Menschen bei ihrer Arbeit sich leiten lassen. Sie können ihre Arbeit nicht anfangen ohne Religion. Religion ist ihrem Wesensgehalte nach nichts anderes als das moralische Handeln, das auf Heiligung des Lebens gerichtet und mit dem Vertrauen verbunden ist, daß Gott das tun werde, wozu der Mensch inbezug auf die Verwirklichung der moralischen Welt unvermögend ist. Von dem Ideal der unsichtbaren Kirche geleitet, sollen also Menschen die Begründung einer sichtbaren Kirche unternehmen. Diese sichtbare Kirche wird zunächst weit davon entfernt sein, eine Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden darzustellen, aber sie wird doch wenigstens seine Repräsentantin sein können, wenn in ihr diejenigen Prinzipien zur Geltung kommen, die das Wesen der unsichtbaren Kirche konstituieren. Ist das der Fall, so wird sie bei aller Beschränktheit und Mangelhaftigkeit doch die w a h r e Kirche heißen können. Welches sind die Erfordernisse und Kennzeichen der wahren Kirche? Sie zu ermitteln, wendet Kant das beliebte Schema der Kategorientafel an: Quantität, Qualität, Relation,

Modalität. Der Quantität nach muß die wahre Kirche auf Allgemeinheit angelegt sein, d. h. sie muß solche Grundsätze haben, deren Annahme allen Menschen möglich ist, die der bloßen Vernunft einleuchtend sind. Sie darf nichts, was über die reine moralische Vernunftreligion hinausgeht, zur unbedingten Pflicht machen. Denn nur die reine moralische Vernunftreligion ist fähig, die allgemeine innere Zustimmung zu erlangen. Alles bloß Faktische, Historische kann immer bezweifelt werden. Wird dessen Annahme zur unerläßlichen Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche gemacht, so kann es vielen ehrlichen Menschen unmöglich sein, dieser Kirche sich anzuschließen, und sie hat dann den Anspruch auf Allgemeinheit und damit das Recht, sich die wahre Kirche zu nennen, verwirkt. Die rechte Qualität zeigt sich in der Lauterkeit der Triebfedern, von denen das Handeln bestimmt wird, d. h. die wahre Kirche kann keine andere Betätigung von ihren Gliedern fordern als moralisches Leben. Wird äußeren Kultushandlungen, mögen sie noch so sublimiert sein, die Fähigkeit, auf Gott zu wirken, zugeschrieben, so ist das Aberglauben und Schwärmerei; und wenn eine Kirche die Teilnahme an solchen Dingen als unbedingte Pflicht und den Glauben an die Wirksamkeit dieser Mittel als unerläßlich fordert, so hat sie die Lauterkeit der Triebfedern verdorben und ist darum nicht mehr die wahre Kirche. Denn es kann keine andere wahre Verehrung Gottes geben, als die Befolgung aller Pflichten als seiner Gebote. Jeder Versuch, der Moral etwas anderes in seiner Bedeutung für Gott gleichzusetzen, beruht auf einer Unlauterkeit der Gesinnung, da der Mensch damit nur um die eigentlich schwere Leistung, das sittliche Leben, herumkommen will. Was die Relation angeht, so muß das Prinzip der Freiheit herrschen, sowohl im Verhältnis der Kirchenmitglieder untereinander, als im Verhältnis der Kirche zum Staat. Es darf innerhalb der wahren Kirche keine unbedingten Autoritäten geben, weder einen unfehlbaren Papst, noch eine mit übernatürlichem Vermögen ausgestattete Priesterschaft, noch überhaupt irgend welche hierarchische Institution, aber auch nicht die Herrschaft vermeintlich erleuchteter Laien, die sich auf irgend welche unkontrollierbare besondere Offenbarungen berufen. Ebensowenig darf die Kirche eine Herrschaft über den Staat beanspruchen. Eine Kirche, in der eine Herrschaft von Menschen über Menschen aufgerichtet, in der eine Unterwerfung des Staates angestrebt wird, ist nicht die wahre Kirche. Endlich die Modalität verlangt die Unveränderlichkeit der Konstitution, des Grundgesetzes. Eine Kirche, die nicht einen beharrlichen Grund hätte, könnte nicht die wahre sein. Aber es kommt auch darauf an, daß die Unveränderlichkeit nur dem zuerkannt wird, was einen berechtigten Anspruch darauf hat. Willkürliche Symbole dazu zu machen, ist mit dem Wesen der wahren Kirche unverträglich. Nur das reine sittlich-religiöse Verhältnis zu Gott kann die unveränderliche Konstitution bilden. Alles andere gehört zur Administration und kann nach Zeit und Umständen geändert werden.[1])

Eine Kirche, die diese Grundsätze hätte, könnte als Repräsentantin des Reiches Gottes auf Erden angesehen werden, sie wäre die wahre Kirche. Aber so, wie sie geschildert wurde, in dieser Einfachheit und Reinheit findet sie sich nirgends vor. Ueberall haben die vorhandenen Kirchen noch andere

1) Vgl. Rel. S. 104 ff.

Bestandteile in sich aufgenommen. Es ist die Frage, auf welchen Gründen diese Erscheinung beruht, und ob trotzdem und unter welchen Bedingungen doch noch die wahre Kirche existieren kann. Wir müssen dazu in mehr psychologische Erörterungen eingehen. Bisher bewegten wir uns noch in apriorischen, wenn auch nicht mehr rein-, so doch gemischt-apriorischen Ueberlegungen, insofern, als es sich um das Entwerfen von Grundsätzen handelt, die aber bereits, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, die irdischen Verhältnisse vor Augen hatten.

Die wahre Kirche unter Bedingungen der empirischen Wirklichkeit.

Wie oben bemerkt wurde, treten zu den apriorischen Ueberlegungen Erwägungen psychologischer Natur. Aber auch diese sind an der Stelle der Religionsphilosophie, an der wir stehen, noch allgemeiner Art. Kant untersucht noch nicht eine bestimmte historische Religion und eine bestimmte historische Kirche, die in jener ihren Ursprung hat, er will nur die allgemeinen psychologischen Verhältnisse darlegen, die in den verschiedensten Religionen und Kirchen, falls es solche gibt, sich finden können. Wäre in den Menschen nur reine Vernunft, so würden sie sich zu einer sittlich-religiösen Gemeinschaft zusammenschließen, in der reine moralische Vernunftreligion ohne alles störende oder überflüssige Beiwerk herrschen würde. Die äußeren Formen des Gemeinschaftslebens würden auch von der Vernunft geregelt sein, und niemand würde ihnen höheren Wert beilegen als den, bequeme und zweckmäßige Formen zu sein, die jedoch zu ändern niemand Bedenken tragen würde, sobald etwas besseres sich fände. Nun steht es aber so nicht. Der Mensch ist nicht bloß reine Vernunft. Im empirischen Subjekte ist vieles vorhanden, was keineswegs der Vernunft unterworfen ist, was vielmehr ihr Widerstand leistet, ihre Wahrheit verfälscht. Wie lange hat es gedauert, bis eine wirkliche Wissenschaft aus dem phantasievollen, von keinen klar erkannten Gesetzen beherrschten Denken sich herausarbeitete! Wie viel machen die sinnlichen Triebe dem Sittengesetze zu schaffen! Die reine Vernunft setzt sich keineswegs mühelos durch. Freilich wirkt sie von Anfang an. Wäre das nicht der Fall, so gäbe es überhaupt keinen richtigen Gedanken, keine Sittlichkeit, keine Religion. Auch in den niedrigsten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens ist doch etwas, was auf Wahrheit hinweist. Das sind die zwar oft spärlichen und verwischten, aber immer doch noch vorhandenen und merkbaren Spuren der Vernunft. Aber daß sie das gesamte Geistesleben des empirischen Menschen beherrscht, dazu ist eine lange Entwickelung und viel mühsame Arbeit nötig. Hier unterscheidet sich Kant deutlich von dem vulgären Rationalismus. Beide kennen ein Naturrecht, eine Naturreligion. Aber der vulgäre Rationalismus setzt Naturrecht und Naturreligion an den Anfang der Geschichte als vorhandenen Zustand. Dann ist die folgende Entwickelung, die davon abweicht, ihm nur erklärbar aus Gewalt, Eigennutz und Priesterbetrug, man denke an ein Buch wie das Tindals: Das Christentum so alt wie die Welt. Für Kant dagegen fallen keineswegs der Anfang der Geschichte mit dem Naturrecht und der Naturreligion zusammen. Sie sind ihm ein Agens in aller geschichtlichen Entwickelung, das vielleicht einmal zu einer reinen, ganz und gar ver-

nunftvollen Gestaltung der Dinge führen wird. Reine Vernunft ist etwas Ewiges, sich selbst Gleiches, oder darum kein geschichtlich-empirischer Anfangszustand, sondern ein Jenseits der Geschichte. Kant braucht also nicht zu so verzweifelten Erklärungen, wie sie der vulgäre Rationalismus nötig hatte, seine Zuflucht zu nehmen. Die Wirklichkeit ist von der reinen Vernunft erst zu gestalten. Bis es ihr gelingt, alles sich zu unterwerfen, wird viel Zeit verflossen, werden weite Wegstrecken zurückgelegt sein.

Also von allem Anfange an wirkt die reine Vernunft. Sonst gäbe es überhaupt keinen Gedanken von Gott, keine Ueberlegung, wie er zu verehren sei. Aber indem die reine Vernunft innerhalb des empirisch-psychologischen Subjekts sich betätigt, werden ihre Wahrheiten mißverstanden, verfälscht, verunreinigt. Wohl: es ist ein Gott und er ist zu verehren. Das versteht die Psyche des Menschen, aber unwillkürlich denkt sie sich nun Gott und seine Verehrung nach der Analogie menschlicher Verhältnisse. Wie ein großer Herr das Bedürfnis hat, von seinen Untertanen Ehrfurchts- und Unterwürfigkeitsbezeugungen zu empfangen, so nimmt man es auch von Gott an. Man bildet sich ein, daß ein moralisches Leben nicht genug sei, daß noch besondere Dienstleistungen hinzukommen müßten, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen statt des Begriffes einer reinen moralischen Vernunftreligion.[1])

Worin nun jene Dienstleistungen bestehen sollen, darüber kann die Vernunft von sich aus nichts ausmachen, es fehlt ihr dazu jede Möglichkeit. Wenn Gott wirklich noch eine andere Verehrung als die durch Erfüllung aller sittlichen Pflichten verlangen sollte, so müßte sie durch eine besondere Offenbarung kund gemacht werden. Aber auch zugestanden, daß solch eine Offenbarung geschehen sei, so darf sie doch der moralischen Verehrung Gottes, die auf der ursprünglichen Offenbarung in der reinen Vernunft beruht, nicht entgegen sein, auch nicht mit ihr auf eine Stufe gestellt werden. Denn die moralische Verehrung Gottes darf unter keinen Umständen fehlen, sie kann durch nichts ersetzt werden. Solch eine Ersetzung aber wäre angebahnt, wenn ihr irgend etwas als gleichwertig beigeordnet würde. Alles, was also durch eine besondere Offenbarung kund getan werden könnte, müßte immer eine untergeordnete Bedeutung haben, dürfte immer nur als Mittel angesehen werden, die moralische Verehrung Gottes zu befördern.[2])

Sind denn überhaupt solche Offenbarungen nötig? Die Frage ist zu verneinen, wenn man nur an den Menschen als Menschen denkt. Wird der Mensch nur als für sich stehende, einzelne Persönlichkeit genommen, so kann von ihm garnichts gefordert werden, was über den sittlichen Lebenswandel hinausgeht. Anders scheint die Frage zu entscheiden zu sein, wenn man berücksichtigt, daß der Mensch Glied der Kirche sein soll. Denn eine Kirche kann garnicht ohne äußere Formen bestehen. Es muß in ihr das Zusammenleben durch bestimmte Gesetze geregelt sein. Soll nun deren Beobachtung unbedingte Pflicht sein, so müssen sie auf besonderer göttlicher Anordnung beruhen, denn die Vernunft stattet nichts Aeußeres, Empirisches mit unbedingter Notwendigkeit aus. Aber weshalb sollen denn diese äußeren Formen ein unbedingtes Pflichtgebot sein? Die wahre Kirche ist eine Vernunftidee, und

1) Vgl. Rel. S. 107 f.
2) Vgl. Rel. S. 108 f.

alle ihre wesentlichen Momente sind doch durch die Vernunft a priori gegeben? Warum sollen denn nicht die Menschen selbst versuchen, äußere Einrichtungen zu treffen? Warum sollen sie nicht an diesen äußeren Dingen immer wieder ändern und nachbessern? Es ist also nicht einzusehen, warum denn für die Konstituierung einer Kirche besondere göttliche Anordnungen unbedingt notwendig sein sollten. Vermessenheit würde es sein, von den äußeren Einrichtungen einer Kirche zu behaupten, daß sie auf göttlicher Offenbarung beruhen. Solche Behauptungen dienen oft nur der Trägheit, weil man selbst über die zweckmäßigen Formen nicht gründlich nachdenken will, oder dem Wunsche, der Menge ein Joch aufzulegen. Freilich läßt sich auch nicht schlechtweg leugnen, daß die Konstitutionen einer Kirche auf eine göttliche Anordnung zurückgehen. Es könnte ja doch einmal eine derartige besondere Offenbarung geschehen sein. Gesetzt, es wäre eine Kirche aufgekommen, in der die reine moralische Vernunftreligion alles beherrscht, und die Entstehung dieser Kirche hätte etwas Plötzliches, Unvermutetes an sich, weil sich die Vorbereitungen auf ihr Erscheinen in der unmittelbar vorhergehenden geschichtlichen Entwickelung nicht aufzeigen ließen, so wäre doch der Gedanke nicht a limine abzuweisen, daß hier wohl auch eine besondere göttliche Offenbarung wirksam sein könnte. So besteht hier eine Unsicherheit. Eine göttliche Offenbarung ist für die Konstituierung einer Kirche nicht unbedingt notwendig, sie ist aber auch nicht absolut unmöglich. Die reine Vernunft kann von sich aus keine Entscheidung treffen, sie muß es bei einem non liquet bewenden lassen. Aber nun tritt jene Neigung des empirischen Menschen, die Verehrung Gottes nach Analogie irdischer Verhältnisse sich zu denken, für die Annahme besonderer Offenbarungen, besonderer „statutarischer" Gesetze ein, und so geschieht es, daß in der empirischen Wirklichkeit eine Kirche niemals allein auf die reine moralische Religion gegründet worden ist. Wenn wir alle jene auf angeblicher Offenbarung beruhenden Dinge, wie Glaubensgesetze, Andachtsübungen usw., den Kirchenglauben nennen, so behauptet dieser Kirchenglaube in der geschichtlichen Entwickelung anfänglich sogar ein Uebergewicht über die reine moralische Vernunftreligion. Tempel waren früher als Kirchen, Priester früher als Geistliche.[1]) Wo dieses Uebergewicht besteht, da ist die wahre Kirche noch nicht in die Erscheinung getreten. Doch macht das Vorhandensein eines Kirchenglaubens die wahre Religion nicht überhaupt unmöglich. Wenn der Kirchenglaube nur der reinen moralischen Vernunftreligion untergeordnet ist, so existiert doch bereits die wahre Kirche. Alles Statutarische muß eben nur dazu dienen, die reine moralische Vernunftreligion zu befördern, oder es muß, wie Kant sich ausdrückt, ein Vehikel für sie sein.

Nach reinen Vernunftprinzipien wäre ein Kirchenglaube nicht nötig. Die Beobachtung der empirischen Wirklichkeit lehrt aber, daß in einer Kirche die reine moralische Vernunftreligion kaum jemals ohne Verbindung mit einem Kirchenglauben sein wird. Liegen die Dinge aber so, so besteht auch ein Interesse an einer gewissen Stetigkeit des Kirchenglaubens. Hat einmal ein Kirchenglaube gezeigt, daß er wohl geeignet ist, als Vehikel für die reine moralische Vernunftreligion zu dienen, dann ist seine Erhaltung keine gleich-

1) Vgl. Rel. S. 109—112.

gültige Sache. Weil ja bei der Entstehung eines Kirchenglaubens die sichere Leitung der Vernunft fehlt, so sind Aenderungen auf diesem Gebiete allen Zufälligkeiten ausgesetzt, und niemand kann voraussehen, ob nicht an Stelle eines zerstörten Kirchenglaubens ein viel schlechterer tritt, ja, ob nicht bei derartigen Umwälzungen überhaupt das rechte Verhältnis von reiner moralischer Vernunftreligion und Kirchenglauben wieder verkehrt wird. Da also ein Interesse an der Erhaltung eines Kirchenglaubens, der sich bewährt hat, besteht, so ist klar, daß dieses Interesse besser durch Schrift als durch Tradition befriedigt wird. Traditionen sind wandelbar, sie können verfälscht und gänzlich ausgelöscht werden. Eine heilige Schrift hält die Kontinuität aufrecht. Sie ist imstande, einen Glauben auch durch schwere Erschütterungen hindurchzuretten. Wenn nun ein solches Buch wirklich vorhanden sein sollte, wenn dieses Buch außer statutarischen Glaubensgesetzen die reinste moralische Religionslehre vollständig enthielte, wenn zugleich diese beiden Bestandteile in bester Harmonie mit einander ständen, indem alles Statutarische nur ein Vehikel für das Moralisch-Religiöse wäre, so könnte man wohl von Glück sagen und man dürfte ein solches Buch wohl so ansehen, als wäre es aus einer Offenbarung hervorgegangen. Als *wäre es* — mehr läßt sich nicht sagen, denn zu einer apodiktischen Behauptung reicht unser Wissen nicht aus. Soviel läßt sich aber auch sagen, wenn man die Schwierigkeiten erwägt, die der Begründung der wahren Kirche innerhalb der Menschheit entgegenstehen, und wenn es sich vielleicht zeigt, daß eine lückenlos kontinuierliche Entwickelung, die zu diesem Resultate führen mußte, sich nicht aufzeigen läßt. So kann also die wahre Kirche in Verbindung mit einem heiligen Offenbarungsbuche bestehen.[1])

Freilich erwachsen ihr aus dieser Verbindung mancherlei Schwierigkeiten. Der Kirchenglaube wird leicht Gegenstand des Streites, weil hier feste Kriterien der Wahrheit fehlen. So entstehen jene Vorwürfe von Unglauben, Irrglauben, Ketzerei, jene Gegensätze von Katholizismus und Protestantismus.[2]) Es besteht die Gefahr, daß der Kirchenglauben so in den Vordergrund gerückt wird, daß darunter die reine moralische Vernunftreligion leidet. Wie ist dieser Gefahr zu begegnen, wie können reine moralische Vernunftreligion und Kirchenglaube mit einander in Einklang gehalten werden? Nicht anders, als dadurch, daß der Kirchenglaube nach der reinen moralischen Vernunftreligion ausgelegt werde. Eine solche Auslegung ist *notwendig*, weil nur das, was der moralischen Vervollkommnung dient, sittlich-religiösen Wert hat. Was in gar keiner Beziehung zu diesem Zweck gebracht werden könnte, wäre unnützes Beiwerk. Diese Auslegung ist *möglich*, weil schließlich auch der Kirchenglaube nicht ohne die von allem Anfange an vorhandene Wirksamkeit der reinen Vernunft zustande gekommen ist, also in

1) Vgl. Rel. S. 114 f.

2) Es ist zu beachten, daß auch hiebei Kant sich in allgemeinen psychologischen Erörterungen bewegt. Zwar hat er natürlich die Verhältnisse innerhalb der Christenheit im Auge, aber seine Meinung würde sein, daß diese Dinge sich stets wiederholen würden, wo immer die reine moralische Vernunftreligion mit einem Kirchenglauben verbunden wäre. Daß diese Interpretation richtig ist, beweist die hypothetisch gehaltene Ausführung über die Gründung eines Kirchenglaubens auf Schrift. Es wird nicht gesagt, daß ein solches Buch vorhanden, daß es die Bibel ist.

irgend einem Maße moralisch-religiöse Elemente in ihm vorhanden sein müssen. Daher kann auch von einem unehrlichen Verfahren bei einer solchen Auslegung nicht die Rede sein. Diese Auslegung ist *authentisch*, denn sie geht von der in religiösen Dingen zuletzt allein maßgebenden höchsten Instanz, der reinen Vernunft, dieser ursprünglichen Offenbarung Gottes, aus. Daneben gibt es noch eine andere Auslegung, die auch ihr Recht hat, aber immerhin untergeordnet ist. Sie hat es mit den historischen Verhältnissen des heiligen Buches zu tun und ist also Schriftgelehrsamkeit. Dabei kommen zwei Aufgaben in Betracht: die Beurkundung der Schrift und die Exegese. Tritt die Schrift mit dem Anspruche göttlichen Ursprunges auf, so kann menschliche Weisheit selbstverständlich nicht bis zum Himmel aufsteigen, um die Beglaubigung dieses Anspruches nachzusehen, sie kann nicht mehr leisten, als zu zeigen, daß jener Behauptung keine Gründe und Tatsachen entgegenstehen, die sie unmöglich machen. Die Exegese stellt den Sinn der heiligen Schrift fest. Beide Aufgaben können nicht ohne umfassende sprachliche und historische Kenntnisse wirklich gelöst werden. Diese Auslegung mag doktrinal heißen, weil ihr Ziel, die Aufstellung eines Systems des Kirchenglaubens, eine Doktrin ist. Kein Recht hat eine Auslegung, die sich auf besondere Erleuchtung beruft. Sie fördert nichts zutage als willkürliche Einfälle.

So stehen moralische und historische Auslegung sich gegenüber. Der Wert der ersten leuchtet von selbst ein. Auch die historische Auslegung hat gewiß ihr Gutes, sie kann wohl dazu dienen, den sogenannten Laien das Verständnis zu öffnen. Aber sie hat doch auch einen Nachteil. Sie ist schließlich eine Sache der Zunft. Wer nicht die erforderliche wissenschaftliche Bildung hat, darf nicht mitreden, er muß annehmen, was die Gelehrten ihm sagen. Der historische Glaube ist so schließlich keine selbständige Ueberzeugung mehr, sondern ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte, wenn auch dieser Nachteil dadurch eingeschränkt wird, daß die Gelehrten ihre Arbeiten veröffentlichen, ihren Fachgenossen vorlegen und so sich gegenseitig korrigieren, weshalb ein Vertrauen zu ihren Resultaten nicht ohne Grund ist.[1])

Immerhin ist ein vollkommener Zustand da nicht vorhanden, wo Schriftgelehrte eine beherrschende Stellung einnehmen. Die Kirche kann vielleicht z. B. Schriftgelehrsamkeit nicht entbehren. Aber sie darf nicht vergessen, daß sie (die Kirche) nicht Selbstzweck, daß sie selbst nur Mittel für die Herbeiführung des Reiches Gottes auf Erden ist. Im Reiche Gottes aber kann ein Kirchenglaube keine Stelle mehr haben, da muß reine moralische Vernunftreligion allein herrschen, denn er ist ja die Verwirklichung der moralischen Welt, sodaß also alle bloßen Vehikel fortfallen können und müssen. Soll dieses Reich Gottes auf Erden angebahnt werden und nicht bloß eine kraftlose Idee bleiben, so darf das Bestreben der Kirche nicht auf Verewigung des Kirchenglaubens gerichtet, so muß in ihr selbst ein Prinzip vorhanden sein, das die Annäherung des historischen Glaubens an die reine moralische Vernunftreligion herbeiführt und ihn schließlich ganz entbehrlich macht. Eine Kirche, die ein derartiges Prinzip bei sich hat, kann die *wahre* heißen. Zwar wird der Streit über den noch vorhandenen Kirchenglauben nie ganz vermieden werden können, und insofern ist sie die *streitende*

1) Vgl. Rel. S. 115—121.

Kirche, aber durch die allmähliche vollständige Ausscheidung jedes Kirchenglaubens kann sie einmal die t r i u m p h i e r e n d e werden.

Aber es besteht eine Schwierigkeit, die gelöst sein muß, wenn überhaupt die Aufgabe ergriffen werden soll, die wahre Kirche in ihrer Vollendung und damit das Reich Gottes herbeizuführen. Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit. Historisches, Faktisches, also alles, was einem Kirchenglauben angehört, ist nie allgemein; es kann nie gesagt werden, warum es so sein m u ß, wie es ist, und nicht anders sein kann. Es muß also, wenn die Kirche wirklich allgemein werden soll, einmal aufhören oder doch aufhören k ö n n e n, es muß entbehrlich sein. Wie aber, wenn sich herausstellte, daß ein Kirchenglaube nie entbehrt werden könne? Dann wäre an der Möglichkeit einer wahren Kirche im vollen Sinne des Wortes und darum eines Reiches Gottes auf Erden zu verzweifeln. Wir müssen also diese Frage aufnehmen und eine Antwort suchen.

Was ist das Ziel aller Religion? Die Herstellung einer moralischen Welt, des höchsten Gutes, wir können sagen: der Seligkeit. Moralische Würdigkeit ist für den Menschen die Voraussetzung für den Empfang der Seligkeit. Ein Glaube, der mit dieser Würdigkeit verbunden ist, kann der seligmachende Glaube [1]) genannt werden. Wie kann nun aber die moralische Würdigkeit erlangt werden? Selbstverständlich gehört dazu eigene moralische Anstrengung. Aber all unser Streben führt nie ein ganz reines Resultat herbei. Unser Leben bleibt belastet mit Schuld, die nur durch eine Tat Gottes beseitigt werden kann. [2]) Moralische Würdigkeit setzt also zweierlei voraus: eine Tat Gottes und eine Tat des Menschen. Der seligmachende Glaube hat sich also nach zwei Seiten zu wenden, auf das, was Gott tut und auf das, was der Mensch zu tun hat. Die Tat Gottes können wir Erlösung, Versöhnung, Genugtuung nennen. Also ist der seligmachende Glaube einerseits Glaube an eine Genugtuung, andererseits Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. Beide Momente können nicht äußerlich nebeneinander stehen. Entweder muß der Glaube an die Erlösung den guten Lebenswandel hervorbringen oder die moralisch gute Gesinnung und ihre Betätigung müssen den Glauben an die Erlösung nach sich ziehen. An dieser Stelle liegt nun die Schwierigkeit, von der wir sprechen. Die reine praktische Vernunft macht uns wohl einen moralischen Lebenswandel zur Pflicht, sie kann uns auch davon überzeugen, d a ß eine Ergänzung von seiten Gottes bei unserer stets unvollkommen bleibenden Leistung notwendig ist, aber sie kann nichts darüber sagen, w a s nun Gott tut, um die moralische Würdigkeit herbeizuführen. Wenn nun die Verknüpfung jener beiden Momente im seligmachenden Glauben so vorgenommen werden darf, daß aus dem moralischen Leben die Ueberzeugung entsteht, Gott werde, wenn auch auf uns völlig unbegreifliche Weise, die erforderliche Ergänzung unserer

1) Es sei hier bemerkt, daß Kant das Wort: „Glaube" in den verschiedensten Beziehungen angewandt hat. Eine gründliche Spezialuntersuchung über diesen Gegenstand hat Dr. Ernst Sänger geliefert in seiner Preisschrift: Kants Lehre vom Glauben.

2) Da ich es hier nur mit der Lehre Kants von der Kirche und nicht mit seiner gesamten Religionsphilosophie zu tun habe, muß ich die in den beiden ersten Stücken seiner Religionslehre gegebenen Ausführungen zum größten Teile voraussetzen und kann die Anschauungen Kants nur andeuten.

Unvollkommenheit herbeiführen, so sind wir aus den uns hier bedrückenden Schwierigkeiten heraus. Denn in diesem Falle haben wir eben nur für die Lauterkeit unserer Gesinnung und für die Energie unseres Strebens Sorge zu tragen und können alles übrige der Weisheit Gottes überlassen. Wenn aber jene Verknüpfung nur so vorgenommen werden kann, daß der Glaube an eine Genugtuung oder Erlösung erst den moralischen Lebenswandel hervorbringt, wenn also Moralität ohne diesen vorausgehenden Glauben garnicht möglich ist, dann ist ein Kirchenglaube unentbehrlich. Denn in diesem Falle müßten wir wissen, w o r i n denn die Tat Gottes besteht, und ein solches Wissen könnten wir nie aus bloßer Vernunft, sondern nur aus besonderer historischer Offenbarung haben. Wir sehen, wie viel an der Entscheidung dieser Frage hängt. Dem Anschein nach stehen wir nun hier vor einer unlösbaren Antinomie. Nehmen wir an, daß eine Genugtuung für unsere Sünden geschehen sei, so können wir doch ehrlicherweise nicht die Meinung haben, daß der bloße Glaube an eine geschehene Genugtuung uns diese schon zuwende. Wir können dieser Zuwendung nur unter Voraussetzung eigener moralischer Anstrengung gewiß sein. Also geht notwendigerweise der moralische Glaube dem Glauben an eine Genugtuung, der auch ein Kirchenglaube ist, vorher. Aber der Mensch ist verderbt. Wie kann er glauben, ohne daß eine Versöhnung geschehen sei, von sich aus die Kraft zu einem Gott wohlgefälligen Leben aufzubringen? Also geht notwendigerweise der Glaube an eine Genugtuung vorher. Diese theoretischen Ueberlegungen bieten also keine Auflösung der Schwierigkeit. In praktischer Beziehung ist allerdings keine Frage, was den Anfang zu bilden hat. Denn da haben wir es immer nur mit unserer Pflicht zu tun, und was unsere Pflicht ist, kann nicht zweifelhaft sein. Wir haben ein moralisches Leben zu führen, ganz gleich, wie es sich mit jener Genugtuung verhalten mag. Praktisch ist also die Schwierigkeit gelöst. Zur Beilegung der theoretischen Bedenken können folgende Bemerkungen dienen. Was verstehen wir unter Genugtuung? Offenbar eine Leistung, die der Forderung der vollkommenen Heiligkeit Gottes genügt. Denken wir uns einen Menschen, der dem Willen Gottes ganz entspricht, so kann er das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit oder der Sohn Gottes genannt werden. Glaube an Genugtuung wäre also Glaube an den Sohn Gottes. Nun ist es diesem Glauben durchaus nicht wesentlich, dieses Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit in einer einzelnen historischen Erscheinung verwirklicht anzunehmen. Er verliert nichts von seinem Gehalte, wenn er sich auf die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit bezieht. Diese aber ist eine Vernunftidee. Wäre der Glaube an den Sohn Gottes nur möglich unter Voraussetzung eines historischen Faktums, dann wäre er notwendig ein historischer Glaube, ein Kirchenglaube. Da er aber Glaube an eine Vernunftidee sein kann, so gehört er auch zu der reinen moralischen Vernunftreligion. Recht verstanden, fällt also der Glaube an Genugtuung mit dem Prinzip des moralischen Lebenswandels zusammen, denn er hält nur das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit dem moralischen Streben vor, und es ist darum gleich, ob wir mit dem sittlichen Handeln oder mit jenem Glauben beginnen, denn sie sind eins und dasselbe. Damit ist die Schwierigkeit, von der wir ausgingen, aufgelöst. Die reine moralische Vernunftreligion wird einmal alle Stützen eines Kirchenglaubens, alle

statutarischen Bestimmungen entbehren können. Es ist also nicht notwendig, daß die wahre Kirche jederzeit auch historische Bestandteile habe. Ihre Entwickelung kann eine kontinuierliche Annäherung an die reine moralische Vernunftreligion sein und einmal zu vollkommener Ausscheidung jedes Kirchenglaubens führen. Wie weit dies Ziel entfernt sein mag, so kann doch mit Grund gesagt werden, „daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden a l l g e m e i n und irgendwo auch ö f f e n t l i c h Wurzel gefaßt hat." Es hat a l l g e m e i n Wurzel gefaßt, wenn in einer Kirche wenigstens t a t s ä c h l i c h die moralische Verehrung Gottes die entscheidende Bedeutung hat, es hat auch ö f f e n t l i c h Wurzel gefaßt, wenn wenigstens an einigen Stellen das richtige Verhältnis von Vernunftreligion und Kirchenglauben mit klarem Bewußtsein erkannt und ausgesprochen ist. Wenn das aber geschehen ist, so ist ein allmähliches Fortschreiten zum Vollkommenen zu hoffen.[1])

Die wahre Kirche als historische Erscheinung.

Die bisherigen Erörterungen waren gleichsam hypothetisch. Es wurden die allgemeinen empirischen Bedingungen untersucht, unter denen die Begründung, Entwickelung und Vollendung der wahren Kirche vor sich gehen kann. Die Frage, ob auf Erden eine Erscheinung vorhanden ist, die als wahre Kirche angesprochen werden kann, wurde noch nicht behandelt. Wir nehmen sie nunmehr auf.

Die wahre Kirche ist nur da zu finden, wo die reine moralische Vernunftreligion in die ihr gebührende beherrschende Stellung eingesetzt ist. Darauf ist mit aller Entschiedenheit zu achten. Es ist möglich, daß die wahre Kirche räumlich und zeitlich in ganz naher Berührung mit anderen Erscheinungen steht. Diese sind dann aber doch auf keinen Fall zu der wahren Kirche zu rechnen. Es kommt nicht auf zeitliche und örtliche Berührung, sondern auf innere Einheit, auf Einheit des Prinzips an. Deshalb kann die wahre Kirche nicht im Judentum gefunden werden. Das Judentum ist durch und durch partikularistisch, es ist eigentlich überhaupt keine Religion. Denn es kommt ihm nicht auf Moral an, und es fehlt ihm der Glaube an Unsterblichkeit. Die Erfüllung der Gebote zielt nicht auf einen sittlichen Lebenswandel ab, sondern auf irdisches Wohlergehen. Also ist das Judentum eine p o l i t i s c h e Erscheinung. Kant hat immer sehr abfällig über das Judentum geurteilt. Er schätzt zwar die religiösen Gedanken eines Mendelssohn. So schrieb er an diesen am 16. August 1783:[2]) „Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt,

1) Vgl. Rel. S. 122—131.
2) Kants Briefwechsel Band X S. 322 ff. Nr. 188.

die man ihr garnicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß: denn alle das Gewissen belästigenden Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht." Aber Mendelssohn ist nicht das Judentum. Das Urteil Kants über dieses darf nicht aus den freundlichen Worten jenes Briefes entnommen werden. Erst mit dem Christentum beginnt die wahre Kirche. Jesus brachte die reine moralische Vernunftreligion. Wenn er und seine Jünger sich dabei gewisser Vorstellungen des Judentums bedienten, so geschah es nur zum Zwecke der Introduktion. Denn die Juden waren viel zu sehr an ihre Anschauungen gewöhnt, als daß sie für die reine moralische Vernunftreligion in ihrer Loslösung von allem statutarischen Beiwerk hätten empfänglich gewesen sein können. Aber was anfänglich bloßes Introduktionsmittel war, das wurde später zu einer Sache der Religion selbst gemacht. Es erhob sich die „schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit", es kamen die heillosen hierarchischen Bestrebungen auf, Aberglaube, Haß gegen Andersdenkende zerrüttete die Menschheit. Es sind traurige Kapitel, die von der Geschichte der Kirche handeln. Kant hätte sicherlich jene unmutigen Worte Goethe's unterschrieben:

> Glaubt nicht, daß ich fasele, daß ich dichte,
> Seht hin und findet nur andre Gestalt!
> Es ist die ganze Kirchengeschichte
> Mischmasch von Irrtum und Gewalt.

Doch hat durch alle jene Mißbildungen nicht gänzlich beseitigt werden können, daß die ursprüngliche Absicht die Einführung eines reinen Religionsglaubens war. Daher werden auch einmal alle Irrungen überwunden werden können. Das ist nicht bloß ein Wunsch, es sind deutliche Zeichen für die Erfüllung dieser Hoffnung vorhanden. Denn die beste Zeit der Kirchengeschichte ist die Gegenwart, das Zeitalter Friedrichs II., der Aufklärung, Kants. Der Keim des wahren Religionsglaubens ist öffentlich gelegt worden, wie Kant sich ausdrückt. Es ist öffentlich ausgesprochen, was die wahre Religion, die wahre Kirche sei. Man braucht jetzt nur die Entwickelung nicht zu hindern, so befinden wir uns auf dem Wege zu der allgemeinen Kirche. Zwei wichtige Grundsätze sind aufgekommen, erstens der Grundsatz der Bescheidenheit gegenüber aller besonderen Offenbarung. Man leugnet sie nicht und stört so nicht den Fortgang der Entwickelung durch Angriffe, die nur unnütze Aufregung hervorrufen. Aber man dringt auch keinem Menschen den Glauben daran als unerläßliche Bedingung zur Seligkeit auf. Der zweite Grundsatz ist der, daß die wahre Religion nicht im Wissen und Bekennen dessen bestehe, was Gott zu unserer Seligkeit tue oder getan habe, sondern in dem, was wir tun müssen, um der Seligkeit würdig zu werden. Diese Religion ist für sich selbst klar und bedarf keiner Schriftgelehrsamkeit. Die eschatologischen Vorstellungen des Christentums können dann die Deutung erfahren, daß einmal

die reine moralische Vernunftreligion allein herrschen und aller bloße Kirchenglaube aufhören werde. Das Ziel des historischen Christentums ist auch das Reich Gottes.[1])

So stimmt die in der Geschichte vorhandene christliche Kirche mit dem überein, was in den hypothetischen Erörterungen über die wahre Kirche unter Bedingungen der empirischen Wirklichkeit gesagt wurde. Die christliche Kirche kann damit als die wahre Kirche gelten.

Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart.[2])

Die konstituierenden Merkmale der wahren Kirche sind besprochen, sie selbst ist als historische Größe aufgezeigt worden. Was könnte nun noch vorgebracht werden? Ist nicht alles bereits gesagt? Kant fügt aber noch ein viertes Stück seiner Religionslehre hinzu, das von kirchlichen Dingen handelt: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips." Vieles, was darin ausgeführt ist, nimmt sich wie eine bloße Wiederholung aus. Kann denn überhaupt noch von einem Afterdienst geredet werden, wenn die Herrschaft des guten Prinzips begründet, wenn die wahre Kirche entstanden ist? Kant bejaht diese Frage. Die Vorgänge in Preußen, die Bestrebungen Wöllners zeigten ihm nur zu deutlich, daß die ruhige, ungehemmte Entwickelung, die er wünscht, doch nicht so ohne weiteres anzunehmen sei. Es droht die Gefahr, daß innerhalb der christlichen Kirche eine Verkehrung des richtigen Verhältnisses von reiner moralischer Vernunftreligion und Kirchenglauben aufkommt. Darum muß noch einmal eine prinzipielle Erörterung darüber, wie die in der christlichen Kirche verbundenen Elemente zu bewerten und anzuordnen seien, aufgenommen werden. Die wahre Kirche ist nicht nur eine Tatsache, sondern auch eine Aufgabe. Stellen wir uns die wahre Kirche unter dem Bilde eines „gemeinen Wesens" vor, so ist Gott zwar der Urheber der Konstitution, weil diese ewig und unveränderlich sein muß und zu ihrem Inhalte die reine moralische Vernunftreligion hat, zur Anordnung der Organisation und Administration aber sind die Menschen verpflichtet. Sie müssen über ihre Aufgabe sich vollkommen klar sein und dafür sorgen, daß alles, was bloß statutarisch, bloßer Kirchenglaube ist, der reinen moralischen Vernunftreligion diene und allmählich ganz entbehrt werden könne, niemals aber selbständige Bedeutung erlange. Es handelt sich also darum, die von den Menschen zu erfüllende Aufgabe ganz deutlich zu machen.

Die Kirche gründet sich auf Religion. Religion ist Dienst Gottes, ist Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebate. Wir haben also die beiden Begriffe Pflicht und göttliches Gebot. Je nachdem diese beiden Begriffe Subjekt oder Prädikat sind, erhalten wir zwei verschiedene Arten von Religion. Sagen wir Pflicht ist göttliches Gebot, so ist das Subjekt Pflicht uns bekannt, wir kennen es durch die reine praktische Vernunft. Wir haben es also mit einer natürlichen Erkenntnis zu tun. Gilt die Pflicht uns nun als göttliches Gebat, so ist damit der Fundamentalsatz der natürlichen Religion ausgesprochen. Sagen wir dagegen: Göttliches Gebot ist Pflicht, so können wir das Subjekt göttliches Gebot in keiner Weise auf natürlichem Wege erkennen. Was

1) Vgl. Rel. S. 138—147.

2) Das Wort Gegenwart ist natürlich so gemeint, daß es von der Zeit Kants gilt.

göttliches Gebot ist, bleibt uns da völlig unbekannt, es muß uns durch eine übernatürliche Offenbarung kund gemacht werden. Damit wären wir an eine geoffenbarte Religion gewiesen.

Was hat es nun mit einer Offenbarung auf sich? Eine dreifache Stellung zu ihr ist denkbar. Sie kann geleugnet werden, das ist der Standpunkt des Naturalismus, sie kann für notwendig erklärt werden, das ist die Meinung des Supernaturalismus, sie kann als möglich, aber nicht unbedingt notwendig angesehen werden, das ist die Ansicht des reinen Rationalismus. Es ist wohl auf den Sinn des Wortes: notwendig zu achten. Der reine Rationalist kann eine historische, psychologische Notwendigkeit zugeben, eine begriffliche allerdings nicht. Der Begriff der Religion wird ihm nicht aufgehoben, wenn das Merkmal Offenbarung fehlt. Dagegen kann eine Offenbarung notwendig gewesen sein, um in der empirischen Wirklichkeit die Widerstände aufzuheben, die den Durchbruch der wahren Religion hemmten.

Schon damit ist angedeutet, daß für die kritische Philosophie, die den Standpunkt des reinen Rationalismus vertritt, natürliche und geoffenbarte Religion nicht in ausschließendem Gegensatze zu stehen brauchen. Es kann eine Religion ihrem wesentlichen Inhalte nach vollkommen natürlich und ihre Einführung in die Welt doch durch eine besondere Offenbarung geschehen sein. Zu demselben Resultate führt eine andere Einteilung. Wir können uns eine Religion vorstellen, deren Inhalt so unmittelbar einleuchtend ist, daß ihn jedermann sofort als Wahrheit anerkennen muß. Sie würde die natürliche Religion sein. Eine Religion dagegen, von deren Wahrheit man sich nur durch Gelehrsamkeit überzeugen könnte, wäre eine gelehrte Religion zu nennen. Diese Einteilung in natürliche und gelehrte Religion sagt nichts über den Ursprung in der Wirklichkeit aus. „Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbarte sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft sich überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obwohl subjektiv eine geoffenbarte[1]), weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, daß eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne daß dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Faßlichkeit noch an Gewißheit noch an ihrer Kraft über die Gemüter verlöre."[2]) Durch diese Worte wird nun Kants Anschauung von der Offenbarung ganz deutlich. Für das richtige Verständnis der Ansicht Kants von der Offenbarung ist ein Vergleich mit Lessing nützlich. Bei oberflächlicher Beobachtung könnte man beider Ansicht für identisch halten. Es

1) Objektiv bedeutet hier so viel wie inhaltlich notwendig, mit subjektiv soll gesagt sein, daß die Art der Entstehung nicht begrifflich notwendig war.

2) Rel. S. 166 f.

klingt den angeführten Worten Kants sehr ähnlich, wenn Lessing sagt:[1] „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten Dinge nur früher." Zweifellos berühren nun auch beider Anschauungen sich darin, daß die Offenbarung ihnen eine Beschleunigung der Entwickelung bedeutet, wenn auch Lessing diesen Gedanken zuversichtlich und Kant mehr zögernd ausspricht. Aber sonst gehen doch die Meinungen stark auseinander. Lessing erklärt:[2] „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftswahrheiten, aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Fazit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Fazit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen." Dieser Vergleich ist charakteristisch. Lessing faßt die Offenbarung also als Mitteilung von schwierigen Wahrheiten. Auch wenn sie mitgeteilt sind, muß die Vernunft sich anstrengen, sie zu bewältigen, sie hat dann noch eine starke Denkarbeit zu leisten. Nach Kant kann durch eine Offenbarung der religiöse Inhalt wohl in das Bewußtsein des psychologischen Subjekts erhoben werden, aber ist das geschehen, so wird er auch als Vernunftwahrheit sogleich erkannt. Bei Kant ist also alle wirklich wertvolle religiöse Wahrheit von Anfang an Vernunftinhalt, bei Lessing soll sie es erst werden. Der Grund für diese Verschiedenheit liegt darin, daß Kant zwischen dem psychologischen Subjekt und der reinen Vernunft oder, wie man sich ausdrücken könnte, dem transzendentalen Subjekt scheidet, Lessing nicht. Damit ist aber bei Kant die Offenbarung von vornherein zu einer untergeordneten Bedeutung herabgedrückt. Der Inhalt der Religion stammt eigentlich nicht aus der Offenbarung, sondern aus der Vernunft. Die Offenbarung ist nichts als das Vehikel. Streng genommen könnte ihr Begriff nur auf die etwaigen wunderbaren Begleiterscheinungen bei dem Aufkommen der reinen moralischen Vernunftreligion in der empirischen Welt angewandt werden. Diese gehören aber nicht zu dem wesentlichen Inhalt der wahren Religion. Bei Lessing zweckt die Offenbarung auf Erleuchtung des Menschengeschlechts ab, bei Kant kommt sie als Mittel der Kirchengründung in Betracht.[3] Kants Gedanken sind an einer moralischen Auffassung von der Religion orientiert, die Lessings an einer mehr intellektualistischen. Ein Inhalt, der wirklich bis auf den letzten Rest auf Offenbarung beruht, kann für Kant nie in Vernunftwahrheit verwandelt werden. Er kann nur durch eine ganz sichere Tradition, z. B. durch eine schriftliche Urkunde aufbewahrt und weiter gegeben, oder er muß durch eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte oder durch eine in jedem Menschen kontinuierlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung erhalten werden. Möglich, daß es eine Religion

1) Die Erziehung des Menschengeschlechts § 4.

2) Die Erziehung des Menschengeschlechts § 76.

3) Vgl. oben S. 64 f.

mit solchen geoffenbarten Inhalten gibt, aber auch sie kann gewisse Prinzipien der natürlichen Religion garnicht entbehren. Denn Religion ist, wie wir in den apriorischen Erörterungen sahen, ohne reine Vernunft überhaupt unmöglich. Die reine Vernunft ist selbst die ursprüngliche Offenbarung, an der jede andere erst einen Halt gewinnt. In jedem Falle wird so eine Religion, auch wenn sie mit dem Anspruche auftritt, geoffenbart zu sein, einerseits als natürliche, andererseits als gelehrte Religion angesehen werden können. Was dabei zur natürlichen Religion gehört, behauptet das Uebergewicht gegen alles bloß aus Offenbarung stammende, denn es beruht auf dem a priori und ist deshalb absolut notwendig. Es bleibt dabei, daß die Offenbarung erst in zweiter Reihe steht.[1]

Das Christentum erhebt nun den Anspruch, geoffenbart zu sein. Nach den obigen Auseinandersetzungen kann es also einerseits als natürliche, andererseits als gelehrte Religion betrachtet werden. Dabei wird immer zugleich das Augenmerk auf die wahre Kirche und die mit ihr verbundene Aufgabe zu richten sein.

Die natürliche Religion, von deren Wahrheit sich jedermann durch seine eigene Vernunft überzeugen kann, ist geeignet, die Grundlage für die wahre Kirche zu sein. Es ist nur nötig, daß gewisse, das Zusammenleben der Menschen regelnde Gesetze hinzukommen. Denn würden sie sich mit der natürlichen Religion allein begnügen, so würden sie gegeneinander isoliert sein. Im Wesen der Kirche liegt aber die gewollte Vereinigung. Eine Vereinigung ist einerseits nur möglich durch innere Uebereinstimmung — diese wird durch die natürliche Religion bewirkt —, andererseits durch bestimmte äußere Gesetze — diese müssen von Menschen gemacht werden. Jesus lehrte nun unzweideutig die natürliche oder reine moralische Vernunftreligion, wofür Kant den Nachweis durch Anführung von Schriftstellen zu erbringen sucht. Zugleich fügte er gewisse statutarische Bestimmungen zum Zweck der Vereinigung von Menschen hinzu. Also stiftete er die wahre Kirche. Was Jesus brachte, bedurfte keiner Bestätigung durch Wunder. Wenn sich etwas wie ein Weissagungsbeweis findet, so hat dieser nicht den Sinn, daß durch ihn erst die Lehren Jesu bestätigt wurden, sondern er diente lediglich als Introduktionsmittel bei Leuten, die an dergleichen Dinge nun einmal gewöhnt waren. Wäre das Christentum nur natürliche Religion, dann wäre die Bestimmung der kirchlichen Aufgabe leicht. Es würde sich nur um Erhaltung des Vorhandenen handeln. Nun ist aber das Christentum zugleich gelehrte Religion. Es hat in sich Dinge aufgenommen, die ihren Ursprung anderswo als in der Vernunft haben, Tatsachen nicht nur, sondern wunderbare Tatsachen, von denen eine wirkliche Ueberzeugung zu gewinnen sehr schwer ist. Für Augenzeugen mochten jene Wunder Beweiskraft haben, sie kamen garnicht darauf, ihre Tatsächlichkeit anzutasten. Jetzt aber, nach so langer Zeit, werden diese Dinge von allen Zweifeln angefochten. Wer kann über sie überhaupt ein Urteil gewinnen? Nur der Gelehrte, der mit voller historischer Bildung ausgerüstet ist. So folgt schon hieraus, daß die Anerkennung dieser wunderbaren Tatsachen des Christentums nicht zur unbedingten Pflicht gemacht werden kann. Es mangelt ihnen das Erfordernis der Allgemeinheit. Zwar kann die christliche Kirche jene Dinge nicht einfach fallen lassen, sonst verlöre sie das Attribut christlich, wenn sie auch die wahre Kirche bliebe, denn christliche Kirche ist eben gleich: wahre Kirche plus christlicher Kirchenglaube. Aber unbedingt fordern darf sie den

1) Vgl. Rel. S. 164—167.

Glauben an jene Wunder nicht. Sie erzielte damit nur einen knechtischen Glauben, fides servilis, und ein solcher Glaube ist wertlos, steht in Widerspruch mit der Sittlichkeit, mit der Religion selbst. Es würden damit auch die sogenannten Laien einfach dem Urteil der Schriftgelehrten unterworfen. Eine wahre Kirche aber kann nur da sein, wo das Recht der freien Ueberzeugung ohne Verklausulierung anerkannt ist. Da kann die Aufgabe nur die sein, in der christlichen Kirche mit aller Entschiedenheit die reine moralische Vernunftreligion, die Verehrung Gottes durch einen guten Lebenswandel als die Hauptsache, als unerläßliche Pflicht zu verkünden, alles aber, was bloße Totsache, Wunder, übernatürliche Offenbarung ist, als Mittel zu benutzen, um den Wahrheiten und Forderungen der natürlichen Religion Anschaulichkeit und Faßlichkeit auch für Menschen zu geben, die in der geistigen Entwickelung noch zurück sind, die noch der sinnlichen Stützen bedürfen. Auch von diesem Standpunkte aus können die Wundererzählungen, Weissagungen, Offenbarungen wohl gewürdigt und gepflegt werden, irgend welche aggressive Tendenzen liegen nicht in seiner Konsequenz. Aber unbedingt ist die oben festgestellte Ordnung der in der christlichen Religion vorhandenen Elemente aufrecht zu erhalten, nur so kann die christliche Kirche wahre Kirche sein, nur so dem gerecht werden, was der Dienst Gottes fordert. Kehrt sie jene Ordnung um oder nimmt sie auch nur jene Elemente als gleichwertig neben einander, so folgt daraus unvermeidlich ein verwerflicher Afterdienst. Dann würden Glaubensbekenntnisse zu unbedingter Pflicht gemacht. Das ist ein unerträglicher Gewissenszwang, viel schlimmer als die Teilnahme an sogenannten religiösen Uebungen, wie sie auch heidnische Religionen haben. Dann werden Observanzen, Zeremonien, Gebeten übernatürliche Wirkungen zugeschrieben, die sie nicht haben können. Das ist ein gefährlicher Wahn, weil er von der wahren Aufgabe, Gott durch ein moralisches Leben zu verehren, ablenkt. Dann werden Priester, Kleriker als Personen angesehen, die mit übernatürlichem Vermögen ausgestattet sind. Das ist Pfaffentum. Die christliche Kirche bedenke also, was sie tut. Sie lasse sich nicht in Bahnen drängen, die zu heilloser Verkehrung der Wahrheit, der Sittlichkeit, der Religion führen müssen. Sie überlege sich nur die wirklichen Verhältnisse. Es ist gewiß wahr, daß zur Kirche nicht nur „Weise nach dem Fleisch" gehören, aber ihnen soll doch auch nicht die Zugehörigkeit zur Kirche unmöglich gemacht werden. Für viele Menschen sind gewiß alle jene wunderbaren Dinge und Erzählungen, die in der christlichen Religion eine Stelle gefunden haben, einfach Tatsachen. Sie werden naiv angenommen, ohne daß ein Zweifel sich regt. Für Menschen von wissenschaftlicher und philosophischer Bildung aber ist diese naive Annahme einfach eine Unmöglichkeit. Es müssen ihnen notwendigerweise Zweifel kommen. Ihre Bedenken beruhen nicht auf Böswilligkeit, sie nicht für erledigt zu halten, ist vielmehr eine Pflicht des intellektuellen Gewissens. Es ist doch auch nicht unmöglich, den Bedürfnissen beider Menschenklassen gerecht zu werden. Wenn die reine moralische Vernunftreligion allein als Pflicht behandelt, alles Historische aber als Mittel, die religiösen Wahrheiten und Forderungen zu veranschaulichen oder die religiöse Gesinnung zu beleben, benutzt wird, so wird jedem das Seine. Predigt und religiöser Unterricht müssen auf moralische Besserung abzielen. Diesen Zweck werden sie erreichen, wenn ihnen die natürliche Religion die Hauptsache ist, wenn sie auch innerhalb der reinen moralischen Vernunftreligion ihren Gang

von der Tugend zu Gott und nicht umgekehrt von Gott zur Tugend nehmen. So wird kein berechtigtes Interesse verletzt und das Gewissen nicht belastet.

In der wahren Kirche muß das Gewissen in sein heiliges Recht eingesetzt werden. Etwas, dem das Gewissen nicht mit absoluter Gewißheit zustimmen kann, ist auch nicht zur unbedingten Pflicht zu machen. Das sollen namentlich die kirchlichen Oberen bedenken. Ueber Dinge, von denen man nur durch geschichtliche Nachrichten Kunde hat, etwas mit unfehlbarer Sicherheit auszusagen, ist das Gewissen garnicht in der Lage, es muß sein Urteil in der Schwebe lassen. Denn immer bleibt die Möglichkeit, daß die Sache auch anders gewesen sein kann. Darum dürfen Glaubensartikel nicht als unbedingtes Gesetz auferlegt werden. Die Folge würde nur Heuchelei sein. „Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskundigers mit Verzichttuung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuren, so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht voraus zusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müßte. Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zuläßt, zu dringen, und die Vermessenheit solcher Beteurungen selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was moralisch ist (dergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen, und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!"[1]) So ist es Aufgabe der wahren Kirche, allen Gewissenszwang zu beseitigen.

Das kirchliche Leben bewegt sich in bestimmten äußeren Formen. Auch sie haben keinen anderen Zweck, als das Sittlich-gute zu fördern. Diese Formen sind Gebet, öffentlicher Gottesdienst, Taufe und Abendmahl. Es ist jedoch mit aller Sorgfalt darauf zu achten, daß sich nicht ein schlimmer Mißbrauch einschleicht. Das Gebet ist gut, wenn es sich auf den herzlichen Wunsch reduziert, in allem Tun und Lassen Gott wohlgefällig zu sein, es ist ein Fetischmachen, wenn dadurch übernatürliche Wirkungen hervorgebracht werden sollen. Die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienste kann der Erbauung dienen, sie kann sogar als Pflicht angesehen werden. Wenn sich jedoch damit eine abergläubische Vorstellung verbindet, als würde damit Gott unmittelbar gedient, und als verleihe er darin auf übernatürliche Weise Gnade, so ist das ein Wahn. Taufe und Abendmahl sind sinnvolle Handlungen, die wohl zur Belebung des religiösen Sinnes beitragen können. Aber ihnen magische, übernatürliche Wirkungen zuzuschreiben, ist Schwärmerei. Die Aufgabe der wahren Kirche wird also sein, alle solche Vorstellungen nach Möglichkeit fernzuhalten und sie nicht etwa zu befördern.[2])

Das Verhältnis der Kirche zu anderen Organisationen des menschlichen Lebens.

Die Christenheit ist in verschiedene Kirchen und Sekten gespalten. Wie kommt es zur Sektenbildung? Dadurch, daß die Zustimmung zu gewissen

1) Rel. S. 206.

2) Der ganze Abschnitt ist eine stark zusammengedrängte, teilweise anders gruppierte Darstellung des vierten Stückes der Religionslehre.

Sondermeinungen, die nicht ihren Grund in der reinen Vernunft haben, zur unerläßlichen Voraussetzung der sittlich religiösen Gemeinschaft gemacht werden. Die Sektenbildung wird also immer ihren Ausgang von dem Kirchenglauben, nicht von der reinen moralischen Vernunftreligion nehmen. Wenn die moralische Verehrung Gottes als das anerkannt ist, worauf es schließlich allein ankommt, so kann es wohl verschiedene kirchliche Formen, also auch verschiedene Kirchen geben, aber die gegenseitige Achtung und Anerkennung ist darum nicht ausgeschlossen. „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können." Die wahre Kirche kann sich so in verschiedenen Gemeinschaften darstellen, sie alle aber werden einen höheren Vereinigungspunkt in der reinen, moralischen Vernunftreligion haben. Zu wirklichen Sekten aber hat die wahre Kirche kein positives Verhältnis. Katzer[1]) gibt die Anschauung Kants so wieder: „Sekte ist eine religiöse Gemeinschaft, welche das Reich Gottes mit der Kirche verwechselt und ohne positive Beziehung ist zu den übrigen ethischen Gemeinschaften der Menschen." Ich kann mir diese Formulierung nicht aneignen. Die Frage nach der positiven Beziehung zu den übrigen ethischen Gemeinschaften dürfte hier überhaupt nicht heranzuziehen sein. Außerdem handelt es sich nicht um eine Verwechslung von Kirche und Reich Gottes, sondern um eine Verkehrung in der Anordnung der Elemente, die zu einer Kirche gehören. Katzer meint in den Bestimmungen Kants auch für unsere Zeit die Lösung des Problems gefunden zu haben, das mit der Existenz von Sekten aufgegeben ist. Es ist nun aber zu beachten, daß Kant einen durchaus eigentümlichen Begriff von Sekte hat. Würden z. B. die Wöllnerschen Bestrebungen in der preußischen Landeskirche durchdringen, so würde sie in Kants Augen in eine Sekte verwandelt werden. Ich weiß nicht, ob Katzer dem zustimmen würde. Er stimmt mit Kant darin überein, daß es ihm darauf ankommt, B e g r i f f s unterschiede aufzufinden, und diese sind immer absolut, sie verstatten keinen Uebergang. Wir können uns doch aber kaum der Tatsache verschließen, daß die Bezeichnung Sekte oft da angewandt wird, wo nur relative Unterschiede in Frage kommen. Bei uns gelten die Baptisten z. B. als Sekten, die große amerikanische Baptistenkirche aber mit diesem Namen zu belegen, ließe sich doch wohl nicht rechtfertigen. Es werden eben Gemeinschaften in ihren kleinen Anfängen Sekten genannt, die sich dann zu einer Kirche auswachsen. Eine Veränderung in den Grundprinzipien braucht bei dieser Wandlung nicht vorgegangen zu sein. Wir werden es uns abgewöhnen müssen, den Namen Sekte ohne weiteres mit einem Tadel zu verbinden. Will man die Begriffsbestimmung Kants annehmen, dann scheue man sich auch nicht, die Konsequenzen zu ziehen und z. B. die heutige römische Kirche eine Sekte zu nennen. Ich weiß nicht, ob Katzer sich dazu würde entschließen können.[2])

Die Kirche ist eine organisierte Gemeinschaft. Als solche steht sie innerhalb des Staates. Der Staat gliedert sich in Regierende und Regierte. Der Regierung liegt daran, gehorsame Untertanen zu haben. Daß dieses Interesse durch die Kirche nicht gestört, sondern gefördert werde, ist ein selbstverständlicher und berechtigter Wunsch. Allen berechtigten Forderungen wird aber auch entsprochen, wenn die Arbeit der Kirche auf moralische Besserung des Volkes abzielt. So kommt auch für den Staat die Erziehung in der reinen moralischen

1) Katzer: Kants Lehre von der Kirche. Jahrbücher für protestantische Theologie 1889 Band XV S. 416.

2) Vgl. Streit der Fakultäten R X S. 302 ff.

Vernunftreligion vor allem in Betracht. Daß die Kirche diese Arbeit aufnehme, kann er verlangen, wenn sie es tut, soll er sie schützen. Darüber hinaus aber einen bestimmten Kirchenglauben für immer festlegen wollen, jede Abweichung davon strafen, das Bekenntnis dazu mit seinen Machtmitteln erzwingen oder durch Anbietung von Vorteilen annehmbar machen, ist eine Ueberschreitung seiner Befugnis, die gewiß keine guten Folgen haben kann.[1])

Aber freilich ist auch der Kirchenglaube etwas, das nicht leicht zu nehmen ist. Mutwillige Angriffe darauf können sehr schädlich wirken und das Gemeinwohl stören. So hat auch der Staat Interesse daran, daß nicht verderbliche Neuerungen vorgenommen werden. Die Willkür des einzelnen darf in diesen Dingen nicht freien Spielraum haben. Wir stoßen damit auf das Problem der Lehrfreiheit.[2])

An der Frage der Lehrfreiheit sind Kirche, Regierung und Wissenschaft beteiligt. Prinzipiell muß das Recht der Lehrfreiheit anerkannt werden, die Wahrheit darf nicht gehindert werden. Es lassen sich nicht vor aller Untersuchung und Prüfung bestimmte Grenzen festlegen, die nicht überschritten werden dürfen. Aber in einem geordneten Gemeinwesen darf auch nicht Willkür herrschen. Die Wahrheit selbst ist ja nicht Sache der Willkür, sondern des Gewissens, also eine eminent sittliche Angelegenheit, so daß an jeden, der das Recht der Lehrfreiheit in Anspruch nimmt, die Forderung größter Gewissenhaftigkeit zu stellen ist. Die Aufstellung bestimmter Grundsätze für die Ausübung der Lehrfreiheit wird geboten sein. Die wahre Kirche verlangt unbedingte Geltung nur für die reine moralische Vernunftreligion, dagegen besteht sie nicht auf Festlegung des Kirchenglaubens, wenn sie auch mutwillige Angriffe nicht billigen kann. Der Regierung kann auch nichts daran gelegen sein, daß der Kirchenglaube unter allen Umständen unverändert bleibe, wohl aber hat sie ein Interesse, daß Umtriebe demagogischer Art, Aufreizungen des Volkes vermieden werden. Solche Dinge können aber eintreten, wenn Geistliche allein von sich aus ihre abweichenden Meinungen vor die Gemeinde bringen. Dieses Recht kann ihnen die Regierung nicht einräumen. Sie sind auch selbst Geschäftsleute der Regierung und haben deren Auftrag an das Volk auszurichten. So darf in ihren Lehrvorträgen nichts vorkommen, was dem von der Regierung Sanktionierten widerspricht. Selbstverständlich dürfen aber auch sie ihre Meinung frei äußern, aber am richtigen Ort, in Eingaben an die Regierung und in gelehrten Schriften. Dann besteht keinerlei Gefahr, weil auf diese Weise die vorgetragene Meinung den Instanzen unterbreitet wird, die allein rechtmäßig entscheiden können, nämlich der Regierung und den Fakultäten. Die Regierung kann zwar nicht selbst über die W a h r h e i t Bestimmung treffen, aber sie kann nach Anhörung der Fakultäten die Sanktion dazu erteilen, daß eine neue Wahrheit auch an das Volk gebracht werde. Die Fakultäten nun sind in ihren Verhandlungen über die Wahrheit vollkommen frei. Was sie an Erkenntnissen vorzubringen haben, bleibt ganz innerhalb des gelehrten Publikums. Das Volk nimmt davon keine Notiz, es bescheidet sich selbst, daß es nichts davon versteht. Die Regierung behält sich nur vor, das eine oder das andere zu sanktionieren und die sogenannten obern Fakultäten zu beauftragen, daß sie die Geschäftsleute, nämlich Geistliche, Richter, Aerzte mit entsprechender In

1) Vgl. Rel. S. 148 f.

2) Vgl. die ausführlichen Darlegungen in Katzers Schrift: Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant.

struktion versehen. Die Geistlichen, mit denen wir es hier allein zu tun haben, haben also eine doppelte Stellung. Einmal sind sie Geschäftsleute der Regierung. Als solche empfangen sie ihre Instruktion von der theologischen Fakultät, von der sie nicht nach eigenem Ermessen abweichen dürfen, andererseits gehören aber auch sie zum gelehrten Publikum. In dieser Eigenschaft haben sie das Recht, in wissenschaftlichen Schriften ihre Ansichten auszusprechen. Eine Belastung ihres Gewissens ist damit, daß sie sich an ihre Instruktion zu halten haben, deshalb nicht verbunden, weil der eigentliche Inhalt ihrer Verkündigung die reine moralische Vernunftreligion ist.[1])

Katzer ist wieder der Meinung, daß in den Anschauungen Kants eine definitive Lösung des schwierigen Problems der Lehrfreiheit enthalten sei. Aber es dürfte schon aus den obigen Darlegungen klar geworden sein, daß Kant zu seinen Aufstellungen von den damaligen Verhältnissen ausgekommen ist. Die Voraussetzung trifft doch heute in keiner Weise zu, daß das Volk von gelehrten Dingen keine Notiz nehme und sich selbst bescheide, davon nichts zu verstehen. Es liegt doch heute nicht so, daß das Volk einfach hinnimmt, was ihm von der Regierung geboten wird. Auch können die Geistlichen heute nicht als Geschäftsträger der Regierung gelten. Für uns ist die Lage viel komplizierter, als daß eine einfache Anwendung der Grundsätze Kants möglich wäre.

Daß der wahren Kirche alle hierarchischen Bestrebungen fern liegen, daß sie ebensowenig eine Unterwerfung des Staates wie eine Fesselung der wissenschaftlichen Forschung erstrebt, braucht nur ausgesprochen zu werden und bedarf keiner ausführlichen Darlegung.

Bemerkungen zur Beurteilung der Lehre Kants von der Kirche.

Beurteilungen Kants sollen vor allem Herausstellung der Momente sein, an die sich die geistige Entwickelung der Folgezeit schließt, Herausarbeitung der Probleme, für die wir noch heute eine befriedigende Antwort suchen. Kant ist ja trotz aller berechtigten und unberechtigten Kantkritik noch lange nicht überwunden. Das Aufspüren kleiner logischer Widersprüche, unausgeglichener Behauptungen ist von untergeordnetem Wert. Kant hat überall große Gesichtspunkte an die ihn bewegenden Probleme herangebracht, von großen Gesichtspunkten aus soll er darum beurteilt werden. Diese Gesichtspunkte können natürlich nicht aus geistreichen Einfällen und überraschenden Kombinationen, sondern allein aus der Beobachtung der geistigen Entwickelung genommen werden. Bevor ich jedoch das darlege, was mir in der uns beschäftigenden Frage das entscheidende Grundproblem zu sein scheint, halte ich für gut, wenigstens kurz auf einiges andere noch hinzuweisen. Schließlich steht es auch in Zusammenhang mit dem, was sich als die Hauptfrage ergeben wird, und kann darauf vorbereiten.

Es ist eine landläufige Behauptung, daß Kant die Geschichte nicht genügend gewürdigt habe, daß sein Denken geschichtslos gewesen, daß daraus alle Einseitigkeiten und Fehler bei ihm entspringen. Etwas Richtiges ist schon dabei, ganz ohne allen Grund entstehen solche Meinungen nicht, sie haben schon irgend welchen Anhalt in dem Tatbestande des kantischen Gedankengefüges. Aber sie werden doch oft genug gar zu kritiklos weiter gegeben und von einem gewissen schülerhaften oder auch schulmeisterlichen Standpunkte aus als Schlagworte ver-

1) Vgl. Streit der Fakultäten R X S. 268—286.

wertet. Allerdings hat Kant, obwohl er eine garnicht so unbedeutende Kenntnis der Geschichte hatte, wie manchmal angenommen wird, nicht die historische Anschauung unserer Zeit. Das ist einfach selbstverständlich und kein Wort weiter darüber zu verlieren. Er verdient daher keinen Tadel. Zuweilen hat er auch Urteile ausgesprochen, die wie eine Entwertung der Geschichte klingen. Man erinnere sich des bereits oben angeführten Wortes aus dem Briefe an Mendelssohn: „Alle das Gewissen belästigenden Religionssätze kommen uns von der Geschichte." Doch sollte man auch den angefügten Bedingungssatz, der eine Einschränkung bedeutet, nicht übersehen: „wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht." Die Geschichte nimmt gegenüber jenen Ideen, die in der reinen praktischen Vernunft ihren Ursprung haben, für Kant eine analoge Stellung ein, wie in der reinen theoretischen Vernunft die Elemente, die nur aus der Erfahrung stammen, gegenüber den apriorischen Formen der Vernunft [1]). Wenn man das, was a priori feststeht, mit dem, was die Erfahrung gibt, auf seinen Erkenntniswert hin vergleicht, so zeigt sich eine unverkennbare Ueberlegenheit des a priori. Es besitzt strenge Allgemeinheit und unbedingte Notwendigkeit, es kann garnicht anders sein, als es ist. Daß die Winkel in einem Dreieck zwei Rechte ausmachen, daß alles, was Gegenstand der Erfahrung werden kann, den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen ist, daß alle Erscheinungen der wahrnehmbaren Welt in durchgängigem kausalen Zusammenhange stehen, kann durch keine Erscheinung widerlegt werden. Alles bloß Erfahrungsmäßige dagegen ist immer zufällig, es kann durch neue Beobachtungen umgestoßen oder modifizirt werden, es ist eben b l o ß e Tatsache. Hat Kant darum die Erfahrung entwertet? Aehnlich verhält es sich nun auch mit der Geschichte. Allerdings behaupten die apriorischen Ideen gegenüber jeder historischen Erscheinung ihre Ueberlegenheit, sie sind in strengem Sinne praktisch notwendig. Aber daß sie auch innerhalb der empirischen Wirklichkeit sich durchsetzen, geschieht nicht ohne geschichtliche Entwicklung. Gewiß kann die Geschichte nicht letzte Wahrheitsinstanz sein. Was in ihr geschieht, hat nicht Anspruch auf ewige Geltung, es kann überholt werden. Wer aber die Leitung der Geschichte mißachten oder ignorieren wollte, geriete in Gefahr, vollkommen in die Irre zu gehen und auf eigene Hand zu phantasieren. Ich zitiere für die Richtigkeit meiner Auffassung ein bedeutsames Wort aus den losen Blättern:[2]) „Theologie muß endlich Religion bis zur Einsicht und Ueberzeugung des bloß gesunden Menschenverstandes bringen. Denn sie ist entweder eine natürliche oder gelehrte Religion, in Ansehung ihrer Mitteilung. Als gelehrte Religion kann sie nie vor alle Menschen sein, also wird sie einmal dahin kommen müssen, daß jedermann nach seinem bloßen Menschenverstande, da sie einmal da ist, sie wird einsehen, sich davon überzeugen und sie fassen können. Da muß jeder Punkt, der vielleicht anfänglich zur Introduktion nötig war, wegfallen, wenn die Ueberzeugung von seiner Richtigkeit Gelehrsamkeit voraussetzt. D o c h w i r d i m m e r G e l e h r s a m k e i t n ö t i g s e i n, u m d u r c h G e s c h i c h t e d e n V o r w i t z z u z ü g e l n, d a m i t e r n i c h t d u r c h H i r n g e s p i n s t e d e n M e n s c h e n v e r s t a n d v e r f ü h r e." Wir sehen, daß die Geschichte für Kant nicht

1) Obige Darlegung soll nur den Wert der Veranschaulichung haben. Es ist mir nicht unbekannt, daß Kant selbst die Analogie für weiter reichend gehalten hat, als es tatsächlich der Fall ist. Das Verhältnis zwischen dem praktischen a priori und der empirisch-psychologisch-historischen Wirklichkeit ist doch wieder auch anders als das zwischen dem theoretischen a priori und der Erfahrung.

2) Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Altpr. Monatsschr. 1888, Band XXV S. 583.

bedeutungslos war. Das Verhältnis des a priori zum Geschichtlichen, des Ewigen zum Historischen ist ihm ein Problem gewesen. Er meinte, seine vollkommene Lösung gefunden zu haben. Ob wir das freilich zugeben können, muß späterer Erörterung vorbehalten bleiben.

Auch in der Lehre von der Kirche nimmt das oben bezeichnete Problem eine beherrschende Stellung ein. Die reine moralische Vernunftreligion ist das Ewige, der Kirchenglaube das Historische. Doch mag dies hier noch zurückgestellt werden. Eine andere Frage verdient noch Aufmerksamkeit. Kant hat die Kirche für notwendig und zwar nicht bloß historisch notwendig erklärt. Die Menschen sollen aus dem ethischen Naturzustande herausgehen und sich zu einem ethischen gemeinen Wesen vereinen. Das Reich Gottes soll angebahnt werden. Dazu ist die Kirche ein notwendiges Mittel. Sie ist zwar nicht Selbstzweck, aber doch eben n o t w e n d i g e s Mittel, das nicht eher bei Seite gelegt werden kann, als bis der Zweck erreicht ist. Wie weit reicht nun aber diese Notwendigkeit? Von Kants Leben her muß diese Frage gestellt werden. Wir sahen, daß Kant weder am Gottesdienst noch am Abendmahl teilnahm, daß er dem kirchlichen Leben sich fernhielt. Wie stimmt das zu seiner Theorie? In gewissen Sinne hat er doch den Satz extra ecclesiam nulla salus vertreten, und er hat ihm einen haltbaren Sinn gegeben. Kirche war ihm nicht hierarchisches Institut, sie war ihm aber auch nicht eine unsichere Größe, indem er ihr Dasein nicht von der sittlich-religiösen Qualifikation ihrer Glieder, die niemals bestimmt festzustellen ist, abhängig machte, sondern von dem Vorhandensein richtiger Prinzipien. Die Kirche ist die auf Grund der richtigen Prinzipien errichtete äußere Organisation. Wer außerhalb dieser Organisation steht, befindet sich im ethischen Naturzustande, also doch nicht auf dem Wege zum Reiche Gottes, extra ecclesiam nulla salus. Zwar garantiert die Zugehörigkeit zu der Kirche noch nicht das Heil, sie ist aber die notwendige Vorbedingung für seine Erlangung. Wie ist dann aber Kants persönliche Haltung zu erklären? Hat sich bei ihm doch der religiöse Individualismus geltend gemacht, nach dem alle anderen Bedingungen wegfallen, und die Seele unmittelbar vor Gott gestellt wird? Es gibt bei Kant eine Betrachtung, die darauf führen würde. Man denke an die Kritik der praktischen Vernunft und ihre Beweisführung. Dort wird von der i n d i v i d u e l l e n moralischen Aufgabe her die Unsterblichkeit der Seele und dann weiter von der Vernunftidee des höchsten Gutes das Dasein Gottes postuliert. In diesem Zusammenhange ist bei dem Begriff des höchsten Gutes auf das Reich Gottes als vollendete sittliche Gemeinschaft geistiger Wesen nicht reflektiert, sondern als Merkmal einfach die Verbindung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit angegeben. Auch könnte geltend gemacht werden, daß Kant im Anfange des dritten Stückes der Religionslehre nur von schwer überwindbaren, aber doch nicht ausdrücklich von unüberwindlichen Gefahren redet, die den Menschen bei der Erfüllung seiner moralischen Aufgabe bedrohen, wenn nicht eine Vereinigung nach Tugendgesetzen zustande kommt. Hat also Kant doch für möglich gehalten, das Ziel des höchsten Gutes außerhalb der Kirche zu erreichen? Ist von der Kirche doch nicht unbedingte Notwendigkeit auszusagen? Aber die Lehre Kants von der Kirche ist doch kaum anders zu verstehen, als daß es ihm mit der Behauptung von der Notwendigkeit voller Ernst war. Es ist Pflicht, aus dem ethischen Naturzustande herauszugehen, es ist

Pflicht, eine Kirche zu begründen, und Pflicht leidet keine Ausnahme. In der Idee des höchsten Gutes ist die Idee eines ethischen gemeinen Wesens mit enthalten. Hat also Kant doch von sich Zugehörigkeit zur Kirche angenommen, auch wenn er am kirchlichen Leben sich nicht beteiligte? Oder hat er die Tätigkeit als akademischer Lehrer und philosophischer Schriftsteller, deren wir im biographischen Teile gedachten, und die eine Wirkung in den religiösen und kirchlichen Angelegenheiten ausüben wollte, für eine vollgenügende Beteiligung gehalten? Oder hat ihm der Umstand, daß die kirchlichen Angelegenheiten zu einem großen Teile zugleich Angelegenheiten des Staates waren, und daß er doch unzweifelhaft zu diesem Staate gehörte, die Inkonsequenz seiner Haltung verdeckt? Ich gestehe, daß ich zu keiner Entscheidung darüber zu kommen vermag, wie sich Kant diese Dinge dargestellt haben, ob er keinen Zwiespalt bemerkte oder ob er ihn bemerkte und welche Vermittelung er fand.

Kants Religionsbegriff, nach dem die Religion auf der Moral ruht und also eine zwar apriorische, aber doch abgeleitete Größe ist, kritisch zu besprechen, nehme ich hier Abstand. Diese Erörterung würde in einen anderen Zusammenhang gehören. Ich wende mich der oben schon als Hauptproblem bezeichneten Frage nach dem Verhältnis des Ewigen zum Historischen zu.

Die Religion hat es mit Ewigem zu tun. Folglich muß auch die Kirche ewige Wahrheit vertreten. Mit Energie hat Kant diese Anschauung geltend gemacht. Ohne Ewiges keine Religion, keine wahre Kirche! Wie war dieses Ewige zu finden? Wenn es ein Ewiges geben sollte, so mußte es innerhalb der Erfahrung wohl aufgesucht werden können, aber nicht aus dieser Quelle stammen, sondern sich der reinen Vernunft als ihr eigener Besitz aufdrängen. Eine mühsame Denkarbeit hat Kant aufgewandt, um die Vernunft zu isolieren und ihren Inhalt auseinanderzulegen, wobei ihn die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit leiteten. Er glaubte das Ewige dann in jenen apriorischen Ideen gefunden zu haben, die oben dargestellt worden sind. Sie sind unveränderliche und jedermann unmittelbar einleuchtende Wahrheit, sie geben einen Maßstab für die Beurteilung aller historischen Erscheinungen ab. Ihnen muß sich darum alles unterordnen. So ist das Ewige eine Macht über die Geschichte. Aber freilich legt das Geschichtliche eine große Fremdheit nicht ab. Es restlos in Vernunft zu verwandeln, gelingt nicht und kann nicht gelingen, es muß als ein schlechthin gegebenes anerkannt werden, wie die sinnlichen Qualitäten der Farben und Töne. Warum befriedigte diese Anschauung Kants nicht? Es konnte nicht verborgen bleiben, daß die Erscheinungen der Geschichte doch reicher, inhaltlich bedeutsamer, geistig gehaltvoller waren, als jene Theorie zugeben durfte. Ihnen gegenüber nahmen sich die apriorischen Ideen recht blaß und dürftig aus. Ein neues Geschlecht, das nicht mehr die Begeisterung für die abstrakten Vernunftideen aufbringen konnte wie das Zeitalter Kants, konnte unmöglich sich damit begnügen. Wenn nun aber doch die Forderung eines Ewigen fest gehalten wurde, war es da nicht vielleicht möglich, die Geschichte doch in ein näheres Verhältnis zum Ewigen zu setzen, als es nach Kant angängig war? Das zu leisten unternahm Hegel. Die absolute Idee enthält das Entwickelungsgesetz der gesamten Wirklichkeit in sich. Der Begriff der Religion ist selbst die Macht, die die Religionsgeschichte hervorbringt, die einzelnen Religionen in einer vom Niedern zum Höhern fortschreitenden Stufenfolge aus sich heraussetzt und endlich die adäquate Realisierung im Christen-

tum schafft, ja daß Ewiges und Historisches vollkommen zur Deckung gebracht sind. Es war eine großartige Anschauung, der gegenüber billiger Spott ganz gewiß nicht angebracht ist. Allein die Konstruktion ließ sich nicht aufrecht erhalten. Sie war gar zu kühn. Man sah oder glaubte zu sehen, daß bei Hegel nicht das Ewige die Geschichte, sondern die Geschichte das Ewige geboren habe. Die Realität der Geschichte ließ sich nicht leugnen, das Ewige aber war eine zweifelhafte Größe geworden. Kant hatte Ewiges und Historisches nebeneinander gestellt, Hegel hatte das Historische in das Ewige hineingezogen, nun schien das Historische das Ewige vollkommen verschlungen zu haben. Der Erfolg der Bemühungen um das Ewige war nur eine Kräftigung der Geschichte gewesen. Es ist bekannt, daß gerade Hegel viel zur Entwickelung der modernen Geschichtswissenschaft beigetragen hat.

Die moderne Historie befreite sich von dem transscendenten Hintergrunde. Sie suchte die Erscheinungen für sich zu verstehen, ohne ihrerseits die Frage nach dem Ewigen aufzunehmen. Es schien ihr so um so besser zu gelingen. Ganz anders wurde sie den historischen Gebilden gerecht, als jede frühere Zeit. Sie wollte nicht aburteilen, sondern begreifen. Die Kunst der Anempfindung auch an die entlegensten Verhältnisse bildete sich immer mehr aus und hat einen Grad der Verfeinerung erreicht, der kaum noch übertroffen werden kann. Wer wollte leugnen, daß auf diese Weise Resultate erzielt sind, die alle früheren Leistungen auf diesem Gebiete in den Schatten stellen.

Aber die moderne Geschichtswissenschaft bedeutet nicht nur eine Bereicherung des Geisteslebens. Indem sie die Relativität alles Geschehens aufzeigte, trug sie nicht nur dazu bei, daß das Urteil vorsichtiger und umsichtiger, daß ein vorschnelles Absprechen gebührend in die Schranken gewiesen wurde, sondern sie half auch in Gemeinschaft mit andern Faktoren mit eine Stimmung zu schaffen, die am liebsten alles in der Schwebe lassen möchte. Man versteht es, fremde Gedanken genau zu analysieren, das verschlungenste Gewebe zu entwirren, bis in die feinsten Verzweigungen hinein das Geäder fremden geistigen Lebens zu verfolgen, man ist auf das genaueste darüber unterrichtet, was andere für Wahrheit hielten, aber man vermag nicht in den höchsten Fragen selbst zu einer Entscheidung zu kommen. Zu stark drängt sich die Wahrheit des Relativismus auf, als daß eine herzhafte Behauptung möglich schien. Man ist mißtrauisch auch dagegen, wogegen man selbst nicht Gründe anzuführen wüßte. Wer mit der historischen Arbeit wirklich einigermaßen bekannt ist, hat das selbst an sich empfunden, und er weiß, daß es immer wieder einer innern Aufraffung bedarf, um sich jener Stimmung nicht ganz hinzugeben. Daß in dem allen auch eine Schädigung liegt, ist nicht zu bestreiten. Eucken hat von dem „entnervenden Historismus" gesprochen, „der zu den größten Gefahren des gegenwärtigen Geisteslebens gehört."[1] Also ist die Aufgabe, an der Ueberwindung dieser Gefahr zu arbeiten, die Frage nach dem Ewigen wieder energischer aufzunehmen.

Eine erste Orientierung für die Lösung dieser Aufgabe werden wir in der gegenwärtigen Lage nicht bei Hegel suchen können. Denn wir müssen Ewiges und Historisches mehr auseinanderhalten, als er es tat, wir müssen Empfindung für den Abstand bekommen. So sehen wir uns an Kant gewiesen.

1) In einer Rezension über Troeltsch: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" in den göttingischen gelehrten Anzeigen 1903 Nr. 3 S. 185. Mit seiner Bemerkung will Eucken nicht etwa Troeltsch treffen.

Das Problem muß da neu aufgenommen werden, wo er es hatte stehen lassen. Es war doch etwas Richtiges, das Kant leitete, als er bemüht war, Ewiges und Historisches scharf gegen einander abzugrenzen und nicht zusammenrinnen zu lassen, wenn gleich wir seine Lösung nicht mehr anzunehmen im stande sind. Etwas, was an ihr als ungenügend empfunden wurde, hoben wir bereits hervor. Andererseits scheint sie sich doch auch wieder durch ihre Klarheit und Brauchbarkeit zu empfehlen. Kant gab eine einfache Formel, die es ermöglichen sollte, in jedem Augenblick zwischen Ewigem und Historischem leicht zu scheiden. Kayser hat noch seine völlige Zustimmung erklären zu können geglaubt. Er erklärt sich einverstanden, daß die moralische Anlage und damit im Zusammenhange das moralische Bewußtsein das alleinige wahrhaft Objektive, also das Ewige sei und verteidigt dann diese Anschauung gegen etwaige Einwürfe mit folgender Ausführung: „Wer auch diese Objektivität versubjektivieren will, indem er hinweist auf die verschiedenen moralischen Anschauungen der Völker und Zeiten und die mannigfachen Moralsysteme der Philosophie, der hat Kant nicht verstanden. Dieser will zunächst nur die moralische Urtatsache, die sich in jedem Menschen findet, feststellen, ohne irgend ein moralisches System dabei im Auge zu haben. Dieses einfache Faktum der reinen praktischen Vernunft ist da: jeder trägt es in sich. Es immer mehr zum Bewußtsein zu bringen und zur Klarheit zu erheben, das ist die Aufgabe der Menschheitsentwickelung."[1] Es hat schon seine Richtigkeit, daß Kant mit dem Hinweis auf die sehr verschiedenartigen Gestaltungen des moralischen Lebens in der wirklichen Welt noch nicht widerlegt ist. Aber es gibt doch noch andere Einwürfe, die tiefer greifen. Ist denn die Moral wirklich das Urdatum, als das sie ausgegeben wird? Ist sie denn nicht selbst ein schweres Problem? Kann sie als der Kern und der tragende Grund der Religion gelten? Bedarf sie nicht vielleicht selbst vielmehr der Anknüpfung an die Religion und damit der Begründung in einem absoluten Geistesleben? Ist es wirklich die letzte Frage: wie sind synthetische Urteile a priori — theoretische und praktische — möglich? und die letzte Antwort: durch die Organisation der reinen Vernunft? Muß nicht weiter gefragt werden: wie ist Vernunft, wie ist Geistesleben im menschlichen Kreise möglich? Sind hier nicht unumgängliche Voraussetzungen vorhanden? Ich verfolge hier diese Fragen nicht weiter, ich wollte nur zeigen, daß auch hier nicht alles so einfach und sicher ist, selbst wenn man sonst mit Kants Formel sich begnügen wollte. Aber es bleibt doch auch bestehen, was oben geltend gemacht wurde, daß die apriorischen Ideen gegenüber dem Reichtum der geschichtlichen Erscheinungen sich dürftig ausnehmen, daß darum die Anschauung Kants nicht dauernd befriedigen konnte. Es mußte vielen wie ein Opfer vorkommen, das ihnen garnicht zugemutet werden durfte, wenn sie die konkrete Fülle des geschichtlich Gegebenen preisgeben oder auch nur zurückstellen sollten jenen blassen Ideen gegenüber. So Unrecht würde eine Kirche nicht haben, die sich sträubte, nur das, was Kant reine moralische Vernunftreligion nannte, als wesentlich anzuerkennen. Tatsächlich vermag auch die Kantische Formel das garnicht zu leisten, was von ihr behauptet wird. Sie soll das Wesen jeder wahrhaft religiösen Erscheinung feststellen können, und dies Wesen muß überall dasselbe sein. Machen wir die Probe an einem Beispiel: Ist das Wesen des Urchristentums wirklich die reine moralische

1) Kayser: Kants Lehre von der Kirche. Jahrbücher für protestantische Theologie 1889 Band XV S. 218.

Vernunftreligion Kants? Kann die hochgespannte eschatologische Erwartung einfach als unwesentliches Beiwerk weggelassen werden? Gehört sie nicht zum Wesen? Ja zum Wesen dieser besonderen Erscheinung, wird man vielleicht antworten, aber nicht zum Wesen des Christentums, nicht zum Wesen der Religion, und nur das Wesen der R e l i g i o n ist ewig. Aber das Urchristentum ist doch auch Religion. Also müßte das Wesen bei beiden sich decken, und was als spezifisches Merkmal des Urchristentums hinzukäme, würde nicht mehr Religion sein. Das aber läßt sich mit Grund nicht behaupten. So vermag die Formel Kants den religiösen Erscheinungen nicht gerecht zu werden. Obwohl sie so weit ist, schließt sie doch so viel echt Religiöses aus. Dadurch muß überhaupt ein Mißtrauen gegen die Möglichkeit einer allgemeinen Formel, die überall paßt, wachgerufen werden.

Die bisherigen Bemerkungen haben vielleicht die Richtung andeuten können, in der eine Fortbildung der Kantischen Anschauungen zu suchen ist. Es bleibt die Aufgabe gegenüber dem Geschichtlichen eine andersartige Wirklichkeit, ein a priori aufzuzeigen. Dies a priori aber wird inhaltlich reicher sein müssen. Zugleich aber ist zu fragen, ob dies a priori auf eine stets sich gleichbleibende Formel gebracht werden muß. Ist es ein berechtigtes Interesse, ist es ein Streben, das auf Erfüllung rechnen darf, daß ein Ewiges gefunden werde, das uns sich immer in völliger Selbstgleichheit darstellt? Die Frage ist zu verneinen. Unsere menschliche Vernunft wird nie ein Ewiges in diesem Sinne zu Gesicht bekommen. Ewige, unveränderliche Wahrheit ist ein Ideal, das im menschlichen Kreise niemals realisiert werden kann. Wir müßten göttliche Einsicht haben, wenn es möglich sein sollte. Auch wenn wir ein ewiges, absolutes Geistesleben, Gott, voraussetzen müssen, auch wenn wir eine Offenbarung und Wirkung dieses Ewigen in unserem Geistesleben behaupten dürfen, kann doch von einer stets gleichlautenden Formel, in der wir es auszusprechen vermöchten, nicht die Rede sein. Als unveränderlich können vielleicht uns gewisse Funktionen unserer Vernunft gelten, aber diese sind doch auch nur formal, und damit ist uns nicht gedient. In unserem menschlichen Kreise kann nur von Erschließungen des Ewigen und fortschreitender Aneignung seines Gehalts die Rede sein, nie von einem stets gleichen Besitz. Daher sprechen wir besser nicht von einem Verhältnis des Ewigen und Historischen, sondern halten uns an den neutraleren Ausdruck des Apriorischen, dem Unveränderlichkeit nicht zu eignen braucht. So lautet also jetzt die Aufgabe, ein Apriori zu suchen, das eines reichen, wenn auch veränderlichen Inhalts fähig ist.

Aber heißt die Aufgabe so stellen, sie nicht falsch stellen? Ein veränderliches Apriori, ist das nicht etwas Widerspruchsvolles oder wenigstens etwas Unnötiges? Was kann es uns leisten? Sind wir nicht damit wieder aller Unsicherheit preisgegeben? Unterscheidet es sich überhaupt von dem Geschichtlichen? Es ist wahr, eine bequeme Formel, die jederzeit zur Hand wäre, bietet dies Apriori nicht. Dennoch vermag es berechtigte Ansprüche zu befriedigen. Auch hebt es sich deutlich genug gegen die Geschichte ab. Es ist ihre Voraussetzung, nicht ihr Produkt. Dies Apriori ist nichts anderes als das menschliche Geistesleben und dann weiter zurückliegend das absolute Geistesleben Gottes. Gewiß entfaltet sich menschliches Geistesleben nur in der Geschichte, darum wird es doch aber nicht durch die Geschichte erzeugt. Die Vorstellung, daß für Bildungen in der Geschichte nicht mehr notwendig sei als ein mechanischer, meinetwegen auch organischer Naturprozeß, wo durch bloße Bewegung von Atomen, Wärme,

Elektrizität, chemische Verbindungen, organische Zellen entstehen, ist jedenfalls irrig. Allerdings liegt sehr vieles auf dieser Fläche, nicht nur alles im engeren Sinne Materielle, auch das Psychologische gehört dazu. Es ist garnicht zu leugnen, daß der Mensch in seinem geschichtlichen Dasein eine Menge tatsächlicher, gegebener, fester Bestände nicht nur in seiner Umgebung, sondern auch in seiner Seele vorfindet. Ein großer Reichtum seines Lebens stammt aus dieser Quelle. Was wäre er, wenn sie nicht da wäre, wenn nicht die Erfahrung des Vorhandenen, Gegebenen sich ihm darböte! Aber es stammt doch nicht alles aus dieser Quelle. Kant hat darin unzweifelhaft richtig gesehen. Es war eine großartige Erkenntnis, als er die Vernunft als absolute Voraussetzung für alle erscheinende Wirklichkeit behauptete. Aber wir gehen nun weiter und reklamieren als Eigentum der Vernunft oder, wie wir lieber sagen, des Geisteslebens, nicht nur jene formalen Funktionen und jene oft hervorgehobenen Ideen. Grade in den höheren Betätigungen des Geisteslebens, in Kunst, Ethik, Religion, aber auch Wissenschaft ist genug vorhanden, was aus keiner Erfahrung ableitbar ist. Echte Kunst ist doch keineswegs nur Nachbildung der Wirklichkeit. Wie wäre wohl selbst Naturwissenschaft aus bloßer Erfahrung erklärbar? Auch sie kam nur zu stande durch geniale Entwürfe des Geistes, die wahrlich die Erfahrung nicht einfach darbot, sondern nur nachträglich bestätigte. Alle wirkliche Ethik enthält Forderungen, Ideale, die viel mehr sind als alles Tatsachenmaterial, das die Erfahrung ausbreiten kann. Wie vollends die Religion, die es mit dem unsichtbaren Gott zu tun hat, aus der Erfahrung abgeleitet werden soll, ist nicht ersichtlich. So müssen wir das a priori eines Geisteslebens anerkennen, das seine Selbständigkeit gegenüber aller Erfahrung bewahrt und ihr nicht preisgegeben ist. Es ist schon in den eben gemachten Bemerkungen angedeutet worden, daß seine Eigenart in der Produktivität besteht. Der Geist bildet die vorhandene Wirklichkeit nicht nur nach, er ist nicht ein leeres Gefäß, das nur aufnimmt, was hineingeschüttet wird. Er schafft selbst neue Wirklichkeit, er stellt Forderungen auf, die er gegenüber der vorhandenen Wirklichkeit durchsetzen will. Mit dem Augenblick aber, da diese produktive Art erkannt wird, ist auch jene Stimmung, die aus dem historischen Relativismus hervorging, überwunden. Denn eine neue große Konzeption des Geisteslebens beansprucht das Recht, sich gegenüber der vorhandenen Wirklichkeit geltend zu machen. Sie ist mit dem Bewußtsein verbunden, etwas Höheres, Wahreres zu vertreten, als bisher existiert. Dabei kann ruhig zugegeben werden, daß sie keineswegs das absolut Höchste, das absolut Wahre ist, daß noch höhere Erschließungen möglich sind und kommen können. Dadurch braucht ihre Energie nicht gelähmt zu werden. Denn in der augenblicklichen Lage steht allerdings das höhere Recht auf ihrer Seite. Freilich wird sie dies Recht nur durch die ihr innewohnende Kraft wirklich erweisen können. Es ist nicht zu erwarten, daß ihre Behauptungen überall sogleich als einleuchtend werden empfunden werden. Aber so entspricht es doch auch nur der Wirklichkeit. Wo hat sich je eine neue große Wahrheit ohne Kampf durchgesetzt? Brauchte selbst das Evangelium Jesu nur ausgesprochen zu werden, um alle Menschen zu gewinnen? War denn die reine moralische Vernunftreligion wirklich allen so einleuchtend, wie Kant behaupten zu können meinte? So setzen wir das apriorische Geistesleben in ein näheres Verhältnis zur Geschichte. Es schweben seine Ideen und Konzeptionen nicht als ein ewig gleicher Inhalt über der Geschichte, sondern an der Geschichte entwickelt es sich und durch die geschichtliche Lage wird es zu neuer produktiver

Leistung angetrieben. Andrerseits erkennen wir ihm einen reicheren Inhalt zu und bewahren ihm doch seine Selbstständigkeit gegenüber der Geschichte. Freilich können wir nicht den Anspruch erheben, eine feste Formel zu besitzen, die alle Streitigkeiten mühelos schlichten könnte. Aber daß wir überhaupt jemals in den Besitz einer solchen Formel gelangen könnten, ist jedenfalls eine Erwartung, die sehr wenig Aussicht auf Erfüllung hat. Auch in Religion und Kirche wird immer Streit sein. Tatsächlich ist doch bisher das Zauberwort nicht gefunden, das nur ausgesprochen zu werden braucht, um den Frieden herzustellen. So wird eine Kirche die von ihr erkannte Wahrheit vertreten dürfen und müssen. Aber keine Formel kann ihr von vornherein sagen: Dies mußt du unbedingt festhalten und das kannst du ohne weiteres preisgeben. Es schätzt z. B. mancher als unwesentlich ein, was dafür anzusehen der Kirche ohne weiteres garnicht zugemutet werden kann. Erst im Geisteskampf kann sich herausstellen, was haltbar ist, und was fallen kann. Wir müssen eben erkennen, daß die Dinge nicht so einfach liegen, wie wir es vielleicht wünschen, und wie es bequemer wäre. Die hier vertretene Anschauung entspricht aber der Wirklichkeit. Indem sie die Schwierigkeiten, in die wir nun einmal hineingestellt sind, aufzeigt, will sie dem Kampf nicht aus dem Wege gehen, sie fordert sogar, daß er mit aller sachlichen Schärfe geführt wird, sie verlangt aber auch, daß die, die sich als Gegner gegenüberstehen, jede Verdächtigung vermeiden.

An Kant haben wir uns orientiert. Konnten wir auch bei ihm definitive Lösungen nicht finden, so konnten wir doch an ihm die Probleme, die auch uns beschäftigen, studieren, wir konnten uns dem großen Grundzuge seines Denkens verwandt fühlen, und so wird es noch für lange Zeit der Fall sein können. Kant ist noch lange nicht in dem Sinne überwunden, daß er für uns zu einer bloß historischen Größe geworden wäre. Wer die geistigen Probleme der Gegenwart verstehen und würdigen will, muß noch immer seine erste Orientierung bei Kant suchen. Auch in der Frage, die uns beschäftigt hat, kann über Kant nur hinausgehen, wer auf ihn zurückgeht.

Ostpreußische Druckerei und Verlagsanstalt Königsberg in Pr.